KONRAD PACHNIEWSKI

MIĘDZY EWANGELIĄ A KABAŁĄ

Próba odczytania idei chrześcijańskich w świetle założeń mistyki żydowskiej

Konrad Pachniewski

Między Ewangelią a kabałą

Próba odczytania idei chrześcijańskich w świetle założeń mistyki żydowskiej

Płock 2026

Między Ewangelią a kabałą
Próba odczytania idei chrześcijańskich w świetle założeń mistyki żydowskiej

Konrad Pachniewski

Projekt okładki, redakcja i korekta:
Konrad Pachniewski

Wydanie I
Płock 2026

ISBN 978-83-982606-0-2

Książka udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

Zezwala się na kopiowanie i rozpowszechnianie utworu w dowolnym medium i formacie pod warunkiem oznaczenia autorstwa, wykorzystania wyłącznie w celach niekomercyjnych oraz zachowania utworu w oryginalnej postaci (bez tworzenia utworów zależnych).

© Konrad Pachniewski, 2026

SPIS TREŚCI

Wstęp 5

ROZDZIAŁ I
Kabała i chrześcijaństwo: wprowadzenie w specyfikę doktryny 8

1. Kabała: rys historyczny i podstawowe założenia 8
2. Chrześcijaństwo: podstawy doktryny 14
3. Na granicy chrześcijaństwa i mistyki żydowskiej 16

ROZDZIAŁ II
Próba odniesienia wybranych zagadnień doktryny mistyki żydowskiej do głównych koncepcji chrześcijańskich 19

1. *Cimcum* a wcielenie 19
2. Nauka o Trójcy Świętej a kabalistyczna idea Bóstwa 23
3. Kabalistyczna koncepcja grzechu pierworodnego i jej możliwe implikacje chrystologiczne 41

ROZDZIAŁ III
Próba kabalistycznej interpretacji kwestii z dziedziny poszczególnych gałęzi teologii chrześcijańskiej 57

1. Kabalistyczne ujęcie chrześcijańskich idei soteriologicznych i charytologicznych 57
2. Chrześcijańska eschatologia w ujęciu kabalistycznym 80

Zakończenie 90

Bibliografia 93

Wstęp

Celem niniejszej książki jest ukazanie potencjalnych paraleli interpretacyjnych, a także podobieństw i wzajemnych relacji ideowych pomiędzy chrześcijaństwem a kabalistyczną mistyką żydowską. Tekst stanowi próbę interpretacji prawd chrześcijańskich w świetle duchowych założeń kabały, jak również odniesienia wybranych zagadnień doktryny kabalistycznej do najważniejszych idei chrystianizmu.

W I rozdziale skoncentrujemy się na wprowadzeniu czytelnika w specyfikę doktryny kabały oraz chrześcijaństwa, przedstawiając definicje, rys historyczny i podstawowe założenia obydwu systemów. Następnie (w rozdziale II) podejmiemy próbę odniesienia wybranych koncepcji mistyki żydowskiej do głównych punktów chrześcijańskiej refleksji religijnej. Rozpatrzymy w tym kontekście relacje pomiędzy teorią *cimcum* a wcieleniem, zastanowimy się nad możliwością interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej w świetle kabalistycznej nauki o *sefirot* i *parcufim*, a nadto zaproponujemy alternatywną koncepcję grzechu pierworodnego i usprawiedliwienia od jego skutków, dokonanego przez Chrystusa, z odwołaniem do kabalistycznej nauki o upadku Adama. III rozdział poświęcimy kabalistycznej interpretacji kwestii z dziedziny poszczególnych gałęzi teologii chrześcijańskiej. W pierwszej kolejności zwrócimy uwagę na idee soteriologiczne i charytologiczne, koncentrując się głównie na zagadnieniu wiary, łaski i sakramentów oraz nawiązując do założeń teologii mistycznych obydwu rozpatrywanych w książce tradycji religijno-duchowych. Następnie podejmiemy zaś próbę kabalistycznego ujęcia chrześcijańskiej eschatologii.

Tematyka zawartych w książce rozważań w literaturze teologicznej podejmowana jest stosunkowo rzadko. Ponadto bywa ona przyjmowana niechętnie, a formułowane w jej ramach tezy często spotykają się z niezrozumieniem, a nawet wrogością. Wyraża się to zarówno w chrześcijańskiej nieufności wobec kabały, jak i w występującym wciąż w niektórych środowiskach żydowskich, uprzedzeniu wobec chrześcijaństwa. Autor zdaje sobie sprawę z kontrowersyjności rozpatrywanych przez niego zagadnień. Jednocześnie uważa, iż połączenie chrześcijańskiej oraz żydowskiej perspektywy w prowadzonej w książce re-

fleksji teologicznej, stanowić może dla przedstawicieli obydwu religii pole do ożywionej dyskusji intelektualnej. Stąd, w jego mniemaniu, ma ono potencjał, aby przyczynić się do podwyższenia poziomu dialogu pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem, co ponadto wiązać się może z dostrzeżeniem wspólnej podstawy obydwu systemów – nie tylko podstawy historycznej, lecz przede wszystkim duchowej.

Praca jest projektem spekulatywnym, opartym na analizie porównawczej tez żydowskiej mistyki i chrześcijańskiej refleksji religijnej, własnych przemyśleniach autora oraz dorobku myślicieli średniowiecznych, nowożytnych i współczesnych obydwu tradycji. Głównym celem tekstu nie jest jednak rekonstrukcja historycznego znaczenia doktryny kabały ani przedstawienie obowiązujących stanowisk teologii chrześcijańskiej. Autor świadomie podejmuje próbę syntezy dwóch wspomnianych systemów, która prowadzić ma do stworzenia nowej propozycji interpretacyjnej.

Wśród wykorzystanych w książce źródeł o tematyce kabalistycznej znalazły się m.in. klasyczne teksty żydowskiej mistyki, takie jak „Etz Chaim" i „Zohar", fragmenty pism Jehudy Aszlaga – współczesnego komentatora „Zoharu" oraz dzieł Izaaka Lurii – a także teksty jego syna Barucha. Wykorzystano również komentarze i opracowania badaczy takich jak Gershom Scholem i Aryeh Kaplan. Warto tu wspomnieć chociażby o pracach pt. „O mistycznej postaci bóstwa" i „Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki" oraz o komentarzach zawartych w polskim wydaniu „Księgi Bahir". Z kolei do wykorzystanych przez nas materiałów chrześcijańskich, zaliczyć możemy np. „Drogę na Górę Karmel" św. Jana od Krzyża, dzieło pt. „Wiedza krzyża" autorstwa Edyty Stein, a także teksty innych teologów współczesnych, m.in. Marino Qualizzy, Czesława Bartnika oraz Wacława Hryniewicza. Nawiązano również do dorobku reprezentantów sofiologii rosyjskiej (głównie Włodzimierza Sołowjowa) oraz przedstawicieli środowiska Żydów Mesjanistycznych, takich jak David Stern i Mark Kinzer.

Istotną inspiracją dla autorskich interpretacji przedstawionych w niniejszej książce jest twórczość współczesnego nauczyciela kabały Michaela Portnara. Autor świadomie korzysta z jego propozycji interpretacyjnych, traktując je

nie jako stanowisko reprezentatywne dla całej tradycji kabalistycznej, lecz jako jeden z możliwych sposobów rozwijania myśli luriańskiej w dialogu z teologią chrześcijańską.

ROZDZIAŁ I
Kabała i chrześcijaństwo: wprowadzenie w specyfikę doktryny

1. Kabała: rys historyczny i podstawowe założenia

Kabała, ogólnie rzecz ujmując, jest duchowym sposobem rozumienia tekstów biblijnych obecnym w żydowskiej tradycji oraz zespołem systemów mistycznych powstałych na podstawie tego rodzaju interpretacji, rozwijanych na przestrzeni wieków przez żydowskich uczonych. Koncentrują się one na odkrywaniu ukrytego sensu zawartego w Torze – najważniejszej części Biblii Hebrajskiej – a nadto w innych księgach wchodzących w skład hebrajskiego kanonu Pisma Świętego, takich jak „Pieśń nad Pieśniami" oraz księgi prorockie[1]. Kabała stanowi czwarty, najgłębszy poziom rozumienia Pisma. Owe cztery poziomy określa się akronimem PaRDeS. Są nimi: *pszat* – znaczenie dosłowne, *remez* – interpretacja alegoryczna, *drasz* – sens umoralniający, *sod* – znaczenie mistyczne[2].

Według wyznawców judaizmu wiedza duchowa przekazywana przez kabałę stanowi część Tory ustnej, tj. tradycji wyjaśniających i komentujących Torę pisaną. Ich zdaniem wiedza ta była przekazywana z pokolenia na pokolenie przez patriarchów, proroków i starszych, a ostatecznie została „wpleciona" w żydowskie pisma i kulturę[3]. W kontekście żydowskiej mistyki szczególnie istotne są wizje prorockie, zwłaszcza wizja *Merkawy* (Rydwanu Bożego) proroka Ezechiela. Rozwijający się w kręgach judaizmu od około I w. p.n.e. do IX–XI w. n.e. nurt duchowy nazywany jest właśnie mistyką *Merkawy* (inaczej określa się go jako mistyka *Hejchalot* – pałaców). Jako jego twórców ekspono-

[1] Por. R. Goetschel, *Kabała,* 1994, https://cdn.preterhuman.net/texts/religion.occult.new_age/occult_library/Goetschel_R-Kaba%EF%BF%Bda_PL.pdf,. (dostęp: 03.04.2025).

[2] *Księga Psalmów z tradycyjnymi żydowskimi komentarzami*, tłum. S. Pecaric, Kraków 2022, s. 37.

[3] Por. A. Kaplan, *Jewish Meditation: A Practical Guide*, Nowy Jork 1995, s. 44-48.

wano postacie Akiby ben Josefa i innych tannaitów[4]. Talmudyczny traktat „Chagiga" mówi o czterech mędrcach, którzy wkroczyli do raju (*Pardes*), tzn. osiągnęli określony, wysoki poziom duchowego postrzegania tudzież wiedzy ezoterycznej podczas aktu kontemplacji. W traktacie czytamy: „Czterech wkroczyło do Raju: Ben Azaj, Ben Zoma, Acher i rabbi Akiwa". Jedynie ten ostatni zdołał powrócić z tej medytacyjnej podróży bezpiecznie, nie ponosząc żadnych negatywnych konsekwencji[5].

Pomiędzy II a III w. n.e. powstała „Sefer Jecira" („Księga Stworzenia"), jedno z najważniejszych źródeł kabalistycznych. Jest to pierwszy znany tekst, w którym pojawia się idea dziesięciu boskich emanacji oraz koncepcja stworzenia przy pomocy dwudziestu dwóch liter alfabetu hebrajskiego[6].

W XII w. napisana została „Księga Bahir". Utwór rozwija koncepcję s*efirot* oraz wprowadza teorię metempsychozy, wędrówki dusz[7].

W wieku XIII powstała „Księga Zohar" – jeden z najważniejszych tekstów żydowskiej kabały[8]. Podejmuje ona temat boskich przejawień, chwytając jednocześnie myśl, iż wszystko, co dzieje się w rzeczywistości materialnej, ma swoje odbicie w świecie duchowym. Ponadto porusza kwestię natury Boga, powstania i struktury świata, relacji Boga do świata, pochodzenia zła oraz miejsca i roli człowieka we wszechświecie[9].

Tezy zawarte w Zoharze pogłębia, rozwija oraz reinterpretuje XVI-wieczny mistyk żydowski Izaak Luria, jak twierdzą wyznawcy judaizmu, działający pod wpływem boskiego natchnienia. Tworzy on szereg nowatorskich koncepcji mistycznych na podstawie nauki zoharycznej. Zaliczamy do nich

---

[4] *Mercabah Mysticism,* [w]: *Encyclopaedia Judaica*. T. 11, Jerozolima-Nowy Jork 1971, s. 1386-1389.

[5] G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 2020, s. 93.

[6] B. Kos, *Sefer Jecira*, https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=15591(dostęp: 21.03.2025). Warto w tym miejscu dodać, iż ważną metodą wykorzystywaną w kabale jest odkrywanie ukrytych zależności pomiędzy poszczególnymi wyrażeniami występującymi w Torze oraz mistycznego sensu pojawiających się tam słów, przy wykorzystaniu gematrii, liczbowej wartości liter wspomnianego alfabetu.

[7] Tenże, *Sefer ha-Bahir*, https://delet.jhi.pl/pl/psj/article/18964/sefer_ha-bahir (dostęp: 21.03.2025).

[8]Jej autorstwo tradycyjnie przypisywane jest tannaicie z II w. Szymonowi bar Jochaj. Jednak współczesne badania tekstologiczne wykazały, że autorem księgi (lub jej znacznej części) był hiszpański rabin Mojżesz z Leonu, aczkolwiek jest rzeczą możliwą, iż nauczanie w niej zawarte zostało utrwalone w linii przekazu sięgającej czasów wspomnianego tannaity.

[9] Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski…*, r. V.

m.in.: *cimcum* (skrócenie) – ideę mającego miejsce przed stworzeniem świata samoograniczenia się Boga; *szewirat ha-kelim* (rozbicie naczyń) oraz *tikkun olam* (naprawa świata)[10].

Istotny w kontekście rozwoju kabały był nowożytny ruch Chasydów, zapoczątkowany przez Izraela Baal Szema, znanego jako Baal Szem Tow. Kładł on silny nacisk na integrację duchowości ze sferą materialną, upatrując drogi do uświęcenia w określonym stylu życia, polegającym na wykonywaniu zwykłych, codziennych czynności z odpowiednim nastawieniem wewnętrznym (*kawana*). Miało to prowadzić do podniesienia doczesności do sfery *sacrum*[11].

Jeśli chodzi o współczesną kabałę, warto przywołać postacie Awrahama Kuka, działacza społecznego i twórcy filozoficznej koncepcji syjonizmu, Menachema Mendela Schneersona, siódmego przywódcy ruchu Chabad Lubawicz, oraz Jehudy Aszlaga, wybitnego XX-wiecznego komentatora „Zoharu" i nauk Lurii. Do jego najsłynniejszych komentarzy należą: „Sulam" (komentarz do „Zoharu") i „Talmud Dziesięciu Sefirot" (komentarz do dzieła pt. „Etz Chaim", opartego na nauczaniu Izaaka Lurii).

Niezależnie od różnic w specyfice opisanych wyżej szkół duchowych stwierdzić można, iż żydowski mistyk, czytając historie zawarte w świętych tekstach, widzi nie fizyczne postacie i wydarzenia mające miejsce w rzeczywistości materialnej, lecz postrzega duchowe siły wskazujące na określone boże jakości czy przejawienia. Odnoszą się one do poszczególnych emanacji boskiego światła, znanych pod nazwą *sefirot*. Nauka o boskich manifestacjach jest jedną z centralnych kategorii doktryny kabalistycznej. Każda *sefira* reprezentuje inną bożą właściwość. Ponadto każda kolejna emanacja znajduje się niżej w hierarchii doskonałości od poprzedniej. *Sefirot* emanują z *Ein Sof* (dosłownie: „bez końca"), tj. z Nieskończoności, rozumianej jako niepoznawalny, pierwotny aspekt Boga, poprzedzający wszystkie fazy Jego samoobjawienia się. *Sefirot* jest dziesięć. Są nimi: *Keter* (korona), *Chochma* (mądrość), *Bina* (zrozumienie), *Chesed* (łaska, miłość), *Gewura* (srogość), *Tiferet* (piękno), *Necach* (zwycięstwo), *Hod* (chwała), *Jesod* (fundament) i *Malchut* (królestwo)[12]. Naj-

[10] Por. Tamże, r. VII.

[11] Por. Tamże, r. IX.

[12] A. Kaplan, *komentarz*, [w:] *Sefer ha Bahir*, Kraków 2019, s. 153.

częściej przedstawia się je na charakterystycznym diagramie nazywanym Drzewem Życia. Diagram ten posiada trzy linie tudzież kolumny, z których każda ma określone znaczenie mistyczne. Prawa linia symbolizuje aspekt męski i odpowiada zasadzie *Chesed*, natomiast linia lewa reprezentuje aspekt żeński, odnoszący się do zasady *Din* (zasady sprawiedliwości, sądu). Prawą i lewą linię, dwie niejako przeciwstawne zasady, łączy linia środkowa, wprowadzająca równowagę i harmonię[13].

W kabale *sefirot* przedstawiane są również na szereg innych sposobów, przy czym niekiedy mówi się, że jest ich nie dziesięć, lecz pięć, traktując *sefiry Chesed*, *Gewura*, *Tiferet*, *Necach*, *Hod* i *Jesod* jako jedną *sefirę* oraz nadając składającemu się z nich poziomowi duchowemu nazwę *Zeir Anpin* [z języka aramejskiego: „krótka twarz"] (czasem określany jest on mianem *Tiferet*, od nazwy szóstej *sefiry*). Omawiane emanacje boskiego światła kojarzone są z poszczególnymi literami tetragramu, świętego czteroliterowego imienia Boga (JHWH, יהוה). *Sefira Keter* to czubek pierwszej litery – litery *jud*; sama ta litera identyfikowana jest z *Chochmą*, pierwsza litera *hej* z *Biną*, litera *waw* z *Zeir Anpinem*, natomiast druga litera *hej* z *Malchut*[14]. Do poszczególnych boskich manifestacji przyporządkowane są również określone poziomy rzeczywistości nazywane światami. Podobnie jak *sefirot* (w przypadku, gdy ich liczba podawana jest w wersji skróconej), jest ich pięć. Są nimi: *Adam Kadmon* (człowiek pradawny, duchowa praforma człowieka), *Acilut* (świat boskiej emanacji), *Beri'a* (świat tworzenia), *Jecira* (świat kształtowania) oraz *Asija* (świat aktywacji)[15], wraz ze znajdującym się na jego końcu światem materialnym o najniższym poziomie doskonałości[16]. Do *sefirot* odnoszone są też poszczególne imiona boże obecne w tekstach biblijnych[17], a także postacie pojawiające się w To-

[13] Tamże, s. 153.

[14] Ch. Vital, *Etz Chaim,* s. 187-188, https://1drv.ms/u/s!Ao1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

[15] G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, Warszawa 2010, s. 271.

[16] Ch. Vital, S*haarei Kedusha*,:https://www.sefaria.org/Shaarei_Kedusha%2C_Introduction.1?lang=bi. (dostęp: 22.06.2025).

[17] A. Kaplan, *komentarz…*, s. 197.

rze. Dla przykładu Abraham, Izaak i Jakub identyfikowani są kolejno ze *sefiramI Chesed*, *Gewura* i *Tiferet*, Józef Egipski ze *sefirą Jesod* itp.[18].

Ze *sefirot* wiązane są również tzw. *parcufim* – boskie persony i szczególne konfiguracje opisanych wyżej dziesięciu emanacji. Inaczej mówiąc, *parcuf* jest obiektem duchowym składającym się z dziesięciu *sefirot*[19]. Dodajmy, iż zgodnie z doktryną kabalistyczną każda *sefira* również składa się z dziesięciu *sefirot*, na kształt fraktala – obiektu nieskończenie złożonego[20].

Nazwy *parcufim* pojawiają się w Zoharze, gdzie przeważnie określane są jako synonimy *sefirot*. Ich temat rozwija XVI-wieczna kabała luriańska, nadając im pełne znaczenie doktrynalne i dokonując ich systematyzacji. *Parcufim*, podobnie jak *sefirot* w swojej czystej, pierwotnej formie, znajdują się w świecie boskiej emanacji – *Acilut*. Noszą następujące nazwy: *Atik*, *Arich Anpin*, *Aba*, *Ima*, *Zeir Anpin* i *Nukva* (*parcuf* identyfikowany ze sefirą *Malchut*)[21]. Na szczególną uwagę w kontekście niniejszych rozważań zasługuje przedostatni z wyżej wymienionych poziomów, czyli *Zeir Anpin*. Definiowany jest on jako „widzialna" manifestacja boskiej nieskończoności, dostrzegalna manifestacja Boga dla stworzenia, jak również jako ogniwo łączące sferę czystej boskości ze stworzeniem, będące niższym odpowiednikiem *parcufa Arich Anpin* [znanego jako: „długa twarz"][22]. Jak podkreśla Gershom Scholem, wspomniana konfiguracja *sefirot* „to właściwy wizerunek Boga". To w nim ukazane zostają „wszystkie boskie cechy, aktywizujące się w Jego (Boga) działaniu"[23]. Z owym poziomem w sposób szczególny wiązany jest też tetragram[24].

Do poszczególnych *sefirot* przyporządkowane są również określone poziomy światła (*or*). Jest ich pięć. Identyfikuje się je także z poziomami duszy człowieka. Ich nazwy to: *Nefesz*, *Ruach*, *Neszama*, *Chaja* i *Jehida*. Odpowiada-

[18] Tamże, s. 236.

[19] Por. Y. Ginsburgh, *What you need to know about Kabbalah,* Jerozolima 2006.

[20] J. Aszlag, *Talmud dziesięciu sefirot*, r. 1, p.9, https://kabbala.pl/biblioteka/talmud dziesieciu-sfirot-6/. (dostęp: 25.06.2025).

[21] A. Kaplan, *komentarz…*, s. 180.

[22] J. Schochet, *Mystical Concepts in Chassidism. An Introdution to Kabbalistic Concepts and Doctrines*, Nowy Jork 1988.

[23] G. Scholem, *O mistycznej*…, s. 48.

[24] Tamże, s. 48.

ją one pięciu duchowym naczyniom (*kelim*), opisywanym za pomocą nazw samych *sefirot*. Zaliczamy do nich *kli*: *Keter*, *Chochma*, *Bina*, *Zeir Anpin* i *Malchut*. Światła wymieniane są w kolejności od najniższego do najwyższego, natomiast *kelim* w kolejności odwrotnej. *Kli Keter* odpowiada więc światłu *Jehida*, *kli Chochma*, światłu *Chaja*, *kli Bina*, światłu *Neszama*, *kli Zeir Anpin*, światłu *Ruach*, a *kli Malchut*, najniższemu światłu, *Nefesz*. W rozwoju duchowego obiektu, a zarazem zarówno w procesie wewnętrznego rozwoju człowieka, jak i naprawy świata (*tikkun olam*), pomiędzy *or* a *kelim* występuje odwrotna zależność. Najpierw pojawia się najwyższe naczynie – *Keter* – i napełnia je najniższe światło – *Nefesz*, czyli światło poziomu *Malchut*. Następnie pojawia się kolejne naczynie – *Chochma.* Wówczas, mówiąc obrazowo, światło *Nefesz* schodzi do tego *kli*, a w najwyższe naczynie (*Keter*) wchodzi światło *Ruach* itd. Na końcu pojawia się światło *Jehida*, najpotężniejsze ze wszystkich. Rozwój duchowego obiektu dobiega wówczas końca, gdyż wszystkie *kelim* zostają napełnione przez odpowiadające im światła[25].

Należy również wspomnieć o głównym celu istnienia wiedzy przekazywanej przez myśl kabalistyczną i opartej o nią praktyki duchowej. Wyraża go definicja kabały zaproponowana przez Jehudę Aszlaga:

> Mądrość ta wyraża przez siebie, ni mniej ni więcej, jak kolejność zejścia korzeni, uwarunkowanych połączeniem przyczyny i skutku, podporządkowanych stałym i absolutnym prawom, które połączone ze sobą i ukierunkowane na jeden wielki, lecz bardzo ukryty cel, który nazywany jest: <<Otwarcie Boskości Stwórcy jego stworzeniom w tym świecie>>[26].

Wskazany przez Aszlaga cel realizowany jest na drodze wewnętrznej pracy jednostek dążących do osiągnięcia doskonałości. Droga ta w znaczącej mierze polega na aktywności medytacyjnej tudzież kontemplacyjnej, czego przykładem są akty duchowego jednoczenia się z boskimi właściwościami, nierozerwalnie związane z altruistycznym nastawieniem praktykującego oraz z uzgadnianiem swojej woli z wolą bożą[27]. Nadto, osiągnięciu wspomnianego celu służy żydowskie prawo. Obecne w nim rytuały i czynności wykonywane

[25] J. Ashlag, *Wprowadzenie w Sulam,* p. 10-11, https://kabbalahgroup.pl/odwrotna-zaleznosc-pomiedzy-brakujacymi-kelim-i-brakujacymi-poziomami-swiatla (dostęp:26.06.2025).

[26] Tenże, *Istota Kabały*, https://1drv.ms/u/s!Ao1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

w jego ramach mają konkretne znaczenie symboliczne i prowadzą do określonych zmian w sferze nadprzyrodzonej, a w rezultacie do naprawy rzeczywistości upadłej po rozbiciu naczyń i grzechu Adama[28].

2. Chrześcijaństwo: podstawy doktryny

Chrześcijaństwo jest religią monoteistyczną, powstałą na bazie tekstów uznawanych za święte także przez przedstawicieli judaizmu oraz innych religii abrahamowych. Gruntem, z którego religia ta wyrasta, są księgi przez chrześcijan zaliczane do Starego Testamentu. Na tę część chrześcijańskich kanonów Biblii składają się pisma obecne również w kanonie hebrajskim oraz – w zależności od denominacji – także inne żydowskie teksty, które nie weszły w jego skład. Wyróżnikiem chrześcijaństwa na tle innych religii jest przekonanie o boskim natchnieniu pism zaliczanych do tzw. Nowego Testamentu i wynikająca z tego wiara w boskość Jezusa z Nazaretu jako Syna Bożego, a także w to, że jest On Mesjaszem (Chrystusem), zapowiadanym przez Torę i proroków.

Nowy Testament składa się w znacznej mierze z przekazów dotyczących życia i nauk wspomnianej postaci. Jak przekonamy się w dalszej części pracy, mają one wysoki potencjał do głębokiej, duchowej interpretacji. Koncentrują się natomiast na wewnętrznej przemianie człowieka, prowadzącej do jego indywidualnego kontaktu z Bogiem[29]. Ważną częścią omawianego zbioru ksiąg są również pouczenia oraz losy apostołów – wysłanników powołanych przez Jezusa do głoszenia Dobrej Nowiny całemu światu[30]. Cechą wspólną tych osób jest to, iż na różne sposoby doświadczyły one faktu Jego zmartwychwstania, poprzedzonego śmiercią na krzyżu. Powstanie Jezusa z martwych to fundament chrześcijaństwa, bez którego, podążając za słowami św. Pawła, próżna jest wiara reprezentantów tej religii: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara”[31]. Zgodnie z doktryną

[27] B. Aszlag, Szlawej ha Sulam, art. 17, https://www.kabbalah.info/pl/biblioteka-kabalistyczna/rabash-shlavey-hasulam-steps-of-the-ladder/jakie-si%C5%82y-s%C4%85-potrzebne-do-pracy (dostęp:22.06.2026).

[28] M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven 1988, s. 178–179.

[29] J 3, 3-5; Mt 6, 5-6.

[30] Mt 28, 19.

[31] 1 Kor 15, 14, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

chrześcijańską Jezus, zmartwychwstając, utorował ludziom drogę do zjednoczenia z Bogiem Ojcem. Posługując się językiem typowym dla teologii prawosławnej, Chrystus przebóstwił ludzką naturę[32], dzięki czemu każdy wierzący w Niego i podążający za Jego naukami człowiek może otrzymać zbawienie. Osoby wierzące zostają włączone w śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego, a w konsekwencji mają zmartwychwstać podobnie jak On: najpierw duchowo, poprzez wspomnianą wcześniej wewnętrzną przemianę, prowadzącą człowieka ku nowemu wymiarowi egzystencji, a następnie, po powtórnym przyjściu Chrystusa, także cieleśnie, kiedy to ludzkie fizyczne ciała mają zostać podniesione na wyższy poziom bytowy[33].

Ważną chrześcijańską koncepcją, nieakceptowaną przez wyznawców innych religii i spotykającą się z dużym niezrozumieniem, jest idea Trójcy Świętej – przekonanie o istnieniu jednego Boga w trzech osobach: Ojca, Syna i Ducha Świętego, posiadających jednak jedną naturę. Koncepcja ta zostanie opisana szerzej w dalszej części pracy.

Szczególnie istotnym przedmiotem wierzeń chrześcijan jest przyjęcie przez Boga natury ludzkiej. Jezus utożsamiany jest ze Słowem Boga – *Logosem* – instancją, przez którą wszystko zostało stworzone. Zgodnie z doktryną o grzechu pierworodnym stworzenie, w wyniku grzechu pierwszych ludzi, uległo zepsuciu. Jezus-*Logos*, umierając, a następnie powstając z martwych, dokonał aktu stworzenia niejako na nowo. Ponieważ przyjął On ludzką naturę, ludzie zostają włączeni w dokonujący się poprzez Jego ofiarę proces odnowienia stworzenia. Potwierdza to św. Paweł, który daje do zrozumienia, że ci, którzy zdołają to urzeczywistnić poprzez wiarę, stają się nowym stworzeniem[34].

[32] Por. K. Leśniewski, *Przebóstwienie człowieka w teologii prawosławnej*, [w:] *Kościół i człowiek*, Andrzej A. Napiórkowski (red.), Kraków 2021.

[33] Por. T. D. McGlothlin, *Augustine's Resurrection Framework*
Clarifying and Connecting Senses of „Resurrection", Augustinian Studies, 2024.

[34] 2 Kor 5, 17. „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem".

3. Na granicy chrześcijaństwa i mistyki żydowskiej

Pomimo bogatej refleksji teologicznej myślicieli chrześcijańskich na temat wyżej wskazanych zagadnień, sama istota wcielenia oraz mechanizmu zbawienia człowieka wciąż pozostaje niejasna. Wcielenie jest kluczową tajemnicą chrześcijańskiej wiary, albowiem wiąże się z rzeczywistością wykraczającą poza dziedzinę czysto intelektualnego poznania. Niejasna jest również znaczna część pojęć pojawiających się w Nowym Testamencie oraz stanowiących część nauki Jezusa. Jezus zwiastuje pewną tajemniczą rzeczywistość zwaną Królestwem Niebieskim. Mówi o niej w przypowieściach, usiłując odsłonić część jej tajemnicy. Używa szeregu określeń o charakterze symbolicznym. Mówi, iż człowiek w celu dostąpienia zbawienia winien odrodzić się z wody i z Ducha Świętego, mówi, iż ludzie mają spożywać Jego ciało itp. Jak sądzę, jednego z możliwych wyjaśnień niejasności tych i innych określeń, polegającego na objawieniu ich duchowego znaczenia, jest w stanie dostarczyć kabała – żydowska mistyka oraz – zgodnie z założeniami teologii żydowskiej – najgłębszy możliwy poziom interpretacji tekstu biblijnego. Wyjaśnienie to z jednej strony postrzegane być może jako alternatywa dla koncepcji chrześcijańskich, a z drugiej strony jako potrafiące niezwykle dobrze z nimi korespondować.

Zaprezentowany wyżej pogląd, pomimo kontrowersji, które rodzi, nie jest niczym nowym. Ze względu na zakres tematyczny niniejszej książki warto wspomnieć o rozwijanych szczególnie w renesansie i w późnym średniowieczu nurtach mistycznych, przypisujących kabale istotną wartość w kontekście zrozumienia tez religii chrześcijańskiej. Najbardziej znanym reprezentantem tego rodzaju poglądów był włoski filozof, teolog i humanista Giovanni Pico della Mirandola[35]. Pisał on, iż: „Nie ma nauki [lepiej dowodzącej boskości Chrystusa] niż [...] kabała”[36]. Zdaniem myśliciela daje ona klucz do zrozumienia tajemnicy wcielenia oraz do sformułowania prawdziwej teologii Trójcy Świętej. Innym przykładem żyjącego w czasach renesansu chrześcijańskiego kabalisty jest Niemiec Johannes Reuchlin. Dziełami jego autorstwa są: „*De verbo mirifico*” i „*De*

[35] Por. G. Kurylewicz, *Poznawanie i niepoznawanie istnienia – Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje*, Warszawa 2004.
[36] Cyt. za: G. Kurylewicz, dz. cyt., s. 219.

arte cabalistica”[37]. Wartość kabały dostrzegł również, żyjący w XIII w., franciszkanin, Rajmund Llul, przyznając jej status skutecznego narzędzia nawrócenia[38]. Jak zaznacza Łukasz Stypuła:

> W swoich dziełach dążył on do unifikacji trzech głównych religii monoteistycznych, z wyraźnym nastawieniem na wykazanie wyższości teologii chrześcijańskiej. W tym celu wykorzystał m.in. kabalistyczne drzewo życia, z którego zapożyczył, a następnie przetłumaczył na łacinę, poszczególne sefirot, nazywając je ogólnie godnościami (łac. dignitaties). System ten miał korespondować bezpośrednio z chrześcijańskimi wartościami[39].

Szczególnie interesujące są przypadki Żydów gorliwie studiujących nauki kabalistyczne, którzy pod wpływem pozyskanej wiedzy konwertowali się na chrześcijaństwo. Należy tu wspomnieć chociażby polskiego Żyda Moszego ben Aharona Ha-Kohena[40] – opisywał on liczne podobieństwa pomiędzy Nowym Testamentem a księgą Zohar; niemieckiego Żyda Paolo Riccio[41], nawróconego na katolicyzm; oraz Jochannana Rittangela, tłumacza księgi „Sefer Jecira”[42].

Przy okazji rozpatrywania kwestii związanych z chrześcijaństwem oraz chrześcijańską kabałą, warto także zwrócić uwagę na zjawisko judaizmu mesjanistycznego[43]. Nurt ten zdefiniować można jako niszową odmianę judaizmu, łączącą wierność żydowskiej tradycji, przestrzeganie judaistycznego prawa, praktykowanie żydowskich form modlitwy i kultu, a także teologię opartą na kategoriach myślenia charakterystycznych dla wyznania mojżeszowego, z przekonaniem o tym, iż Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem, a niekiedy również z wiarą

---

[37] B. Kos, *Kabała chrześcijańska*, https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=14835 (dostęp: 26.03.2025).

[38] Por. D. Karr, *The Study of Christian Cabala in English*, 2022, s. 23-35, http://www.digital -brilliance-.com/contributed/Karr/Biblios/ccinea.pdf. (dostęp: 26.01.2026).

[39] Ł. Stypuła, *Początki kabały chrześcijańskiej. Tezy kabalistyczne w Conclusiones Giovanniego Pico della Mirandoli*, Studia Judaica, 14, nr 2(28), 2011, s. 366-367.

[40] N. P. Eggerz, *Johan Kemper's (Moses Aaron's) Humble Account: A Rabbi between Sabbateanism and Christianity*, Early Modern Workshop: Resources in Jewish History 12, 2015.

[41] H. Adams, *History of the Jews*, Londyn 1840, p. 286.

[42] J. T. Young, *Faith, Medical Alchemy and Natural Philosophy: Johann Moriaen, Reformed Intelligencer and the Hartlib Circle*, Abingdon 2018, p. 45.

[43] Większość przedstawicieli klasycznego judaizmu odmawia Żydom Mesjanistycznym statusu Żydów.

w Jego boską naturę. W uproszczeniu można powiedzieć, że wspólnoty Żydów wyznających tego rodzaju światopogląd łączą założenia judaizmu i chrześcijaństwa, tworząc pewnego rodzaju hybrydowy system religijny. Analizując założenia teologiczne ruchów mesjanistycznych, da się wysnuć wniosek, iż kabalistyczne podejście do problemu natury Jezusa Chrystusa oraz Jego odkupieńczej misji, paradoksalnie nie cieszy się w ich przypadku szczególnie dużym zainteresowaniem. Co prawda w nauczaniu teologów judaizmu mesjanistycznego, niekiedy można znaleźć również wątki mistyczne, lecz często jedynie w formie rudymentarnej – zazwyczaj nie są one szerzej rozwijane.

W kontekście niniejszych rozważań warte uwagi wydaje się również zagadnienie stosunku Żydów mesjanistycznych do chrześcijańskiej idei Boga. Jak wskazuje Artur Juszczak, fakt, iż znaczna część z nich odżegnuje się od leksyki obecnej w chrześcijaństwie, powoduje, że większość reprezentantów omawianego ruchu „deklaruje wiarę w Jedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale – unikając stosowania formuł przyjętych na soborach powszechnych – nie jest w stanie jej sprecyzować”[44].

W zmianie tego stanu rzeczy szczególnie pomocna może okazać się żydowska mistyka. Implementacja kabalistycznego systemu pojęciowego i oferowany przez kabałę sposób pojmowania bóstwa, jak postaramy się pokazać, mają duży potencjał w wypracowaniu spójnej koncepcji Boga pozostającej w istotnej relacji z ideami chrześcijańskimi.

[44] A. Juszczak, *Judaizm mesjanistyczny. W drodze do kościoła czy do synagogi?*, Kraków 2019, s. 42.

ROZDZIAŁ II
Próba odniesienia wybranych zagadnień doktryny mistyki żydowskiej do głównych koncepcji chrześcijańskich

1. *Cimcum* a wcielenie

W kontekście rozważań dotyczących natury biblijnego Boga objawionego w Jezusie Chrystusie jako istotna jawi się luriańska koncepcja o nazwie *cimcum* (skrócenie), czyli idea mającego miejsce przed stworzeniem świata, samoograniczenia się Boga. Gershom Scholem nazywa tę teorię jedną z najbardziej zdumiewających i dalekosiężnych idei mistycznych, jakie kiedykolwiek sformułowano w kabale[45]. Luria, tworząc ją, próbował odpowiedzieć na następujące pytania: „Skoro Bóg jest nieskończony to, w jaki sposób może istnieć świat?"; „Jeżeli boskie światło nie ma granic, jak możliwe jest istnienie czegoś, co nie jest Bogiem?"; lub, innymi słowy: „Jak może istnieć świat, skoro substancja Boga jest wszędzie?"[46]. Mistyk doszedł do wniosku, że Stwórca, aby umożliwić istnienie bytów innych niż On sam, musiał ustąpić tudzież wycofać się. Powstała w ten sposób przestrzeń, w której następnie dojść mogło do aktu kreacji. Bóg w celu udzielenia światu możliwości zaistnienia musiał wydzielić ze swojego bytu jakiś wolny obszar, z którego się wycofał – wycofał się po to, by następnie, podczas stwarzania do niego powrócić, objawiając tym samym poszczególne aspekty swojego bytu[47]. W dziele pt. „Etz Chaim" („Drzewo Życia"), będącym zapisem nauk Lurii, dokonanym przez jego ucznia Chaima Vitala, czytamy, iż przed zaistnieniem świata boskie światło wypełniało całą realność: „było Światło wyższe, proste, napełniające wszystko istniejące"[48], a następnie uległo skurczeniu. Bóg ograniczył się, mówiąc obrazowo, stał się kropką, robiąc w ten sposób miejsce na mające nastąpić stworzenie. Według Lurii tylko tam, gdzie

[45] G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*…, s. 417.
[46] Tamże, s. 418.
[47] Tamże, s. 418.
[48] C. Vital, *Etz Chaim*, s. 3, https://1drv.ms/u/s!Ao1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

Bóg ustępuje z samego siebie, kurczy się lub, mówiąc inaczej, zstępuje we własną głębię, może powstać coś, co nie jest samym bytem boskim. Podobnie jak czyni to Miłosz Hołda, należy zatem stwierdzić, iż zgodnie z luriańską wersją kabały wycofanie się Stwórcy stanowi jedyną możliwą treść pojęcia *creatio ex nihilo*[49].

Co istotne, duchowy proces, o którym mówi opisywana teoria, wciąż wydarza się, nieustannie umożliwiając światu istnienie. Warto w tym miejscu zacytować następujący fragment wywodu G. Scholema:

> Pierwszym spośród wszystkich aktów nie jest objawienie, lecz samozasłonięcie się, samoograniczenie Boga. Dopiero w akcie drugim wypromieniowuje On światło własnej Istoty, objawiając się albo rozwijając swoją moc jako Bóg Stworzyciel w owej praprzestrzeni, którą utworzył w sobie samym. Nie jest to zdarzenie jednorazowe; każdy następny akt emanacji i samoprzejawienia się Boga poprzedzany jest nowym aktem koncentracji samozasłonięcia się. Inaczej mówiąc, proces kosmiczny biegnie dwutorowo. Każdy etap procesu stworzenia kryje w sobie napięcie między światłem na powrót wnikającym w Boga i tym, które z niego wystrzela. Bez tego ciągłego napięcia, bez tych ustawicznych impulsów Boga wobec swej istoty żadna z rzeczy tego świata nie mogłaby trwać[50].

Teoria *cimcum* ma nieocenioną wartość w dyskusji dotyczącej problemu zła. Wraz z przywołanymi wyżej kabalistycznymi poglądami na temat gradacji rzeczywistości, pokazuje ona, iż niedoskonałość zawarta jest w samej naturze stworzenia. Doskonały Bóg czyni swoją nieobecność istnieniem świata, zatem świat ten musi być niedoskonały. Skrócenie powoduje również uaktywnienie się porządku *Din* – porządku sądu, surowego prawa, związanego z boskim zakryciem, a po stworzeniu wskazującego na ograniczenie przepływu duchowego światła z wyższych poziomów rzeczywistości do poziomów niższych. Przed aktem *cimcum* właściwości sądu były zawarte w boskiej istocie jedynie w wymiarze potencjalnym. Były podporządkowane przymiotom takim jak miłość i łaskawość. Wraz z boskim samoograniczeniem przymioty *Din* uwidoczniły się,

[49] M. Hołda, *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020, s. 47.
[50] G. Scholem, *Mistycyzm*…, s. 420.

albowiem, zdaniem kabalistów, naturą sądu jest wyznaczenie wyraźnych granic i ścisłe zdeterminowanie wszystkiego[51].

Cimcum jest pewnego rodzaju wypędzeniem Boga z Jego wszechmocy „w jeszcze głębszą izolację", wygnaniem Boga w głąb samego siebie. Dlatego koncepcja Lurii to najbardziej pierwotny symbol wygnania[52]. Na dalszych etapach kreacji wygnanie to powtarza się. Wpierw jako rozbicie naczyń; następnie w formie opisanego poniżej upadku Adama, będącego wtórną przyczyną pojawienia się w świecie zła; a w dalszej kolejności, jako wygnania izraelskiego narodu. *Cimcum* jest więc kosmicznym typem rozproszenia Izraela, wygnania *Szechiny* i wkroczenia cierpienia w świat. Polski badacz żydowskiej mistyki Bogdan Kos podkreśla, iż:

> Akt cimcum konieczny dla zaistnienia świata pozostaje jednak negatywnością. Stanowi wygnanie Boga i ten jego aspekt powtórzy się w różnych planach kreacji, spowoduje wygnanie Szechiny, rozproszenie narodu wybranego, pojawienie się na świecie cierpienia i bólu[53].

Co za tym idzie, *cimcum* stanowi jedną z pierwotnych przyczyn wcielenia Syna Bożego. Jego zbawcza misja polega na zniwelowaniu dystansu między człowiekiem a Bogiem, którego korzeniem jest sam akt kreacji, implikujący fakt niedoskonałości zawartej w naturze stworzenia.

Omawiana koncepcja jest w stanie nie tylko rzucić światło na tajemnicę istnienia zła w świecie oraz w znacznym stopniu uzasadnić fakt wcielenia, ale także pozwala na zrozumienie bożej natury i wskazuje drogę człowieka do świętości. Bóg, wycofując się, pokazał, że jej istotnymi cechami są pokora i umniejszanie siebie, określając zarazem wzorcową postawę człowieka prowadzącą do jej osiągnięcia[54]. W tym kontekście zrozumiałe stają się wypowiedzi Jezusa: „Królestwo niebieskie podobne jest do ziarnka gorczycy. Jest ono najmniejsze ze wszystkich nasion [...], lecz gdy wyrośnie, jest większe od innych jarzyn

---

[51] Tamże, s. 422.
[52] Tamże, s. 419.
[53] B. Kos, *Cimcum*, https://delet.jhi.pl/pl/psj/article/15904/cimcum (dostęp: 1.05.2024).
[54] K. Pachniewski, *Bóg i cierpienie zwierząt. Próba rozwiązania problemu z odniesieniem do mistyki i wybranych koncepcji filozoficznych*, Dialogi polityczne, 35, 2023, s. 114.

i staje się drzewem”[55], „Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich!”[56].

Ponadto rozpatrywaną w ten sposób koncepcję *cimcum* można uznać za prawzór postulowanego przez chrześcijan aktu kenozy – dobrowolnego uniżenia i ogołocenia się, pewnego rodzaju tymczasowej rezygnacji z własnej boskości, w celu zbawienia człowieka, wiążącej się z przyjęciem przez Syna Bożego natury ludzkiej (w myśl znanej teologicznej formuły: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem”). Akt ten jawi się jako odbicie bożego skurczenia poprzedzającego stworzenie świata, a zarazem stanowi on (podobnie jak *cimcum*) jeden z przykładów boskiego sposobu działania, zdeterminowanego samą naturą Boga. Zarówno kenoza, jak i *cimcum*, wynikają z jakości bożej istoty, która cechuje się swoiście rozumianą pokorą. Kwestię tej, mogącej brzmieć nieco kontrowersyjnie, właściwości boskiego światła, podejmuje m.in. żyjący w XVI w. w Hiszpanii rabin i kabalista Mojżesz Kordowero, znany pod akronimem Ramak, w swoim dziele pt. „Palma Dewory”. Robi to przy okazji omawiania bożego atrybutu oraz pierwszej boskiej emanacji o nazwie *Keter* (Korona). Pokora rozumiana jest tutaj przede wszystkim jako przeciwieństwo pychy i wyniosłości. Ramak zwraca uwagę, że manifestuje się ona również w tym, iż miłosierdzie Boga w opisywanym atrybucie jest bezwzględne. Kordowero dodaje, że żadna inna cecha nie może odwieść Boga przejawiającego się w tej właściwości od czuwania nad człowiekiem oraz nad innymi bytami[57]. Istota Boga oraz najwyższe formy Jego emanacji, wedle Ramaka i innych kabalistów, cechują się więc absolutną bezinteresownością i altruizmem. W tym świetle akt uniżenia się Boga dokonany w osobie Jezusa Chrystusa przestaje być zaskakujący. Co więcej, jawi się on jako konieczny, jako zaplanowany już przed stworzeniem świata.

Z jednej strony skrócenie sprawia, że człowiek powstały na dalszych etapach kreacji potrzebował będzie odkupienia. Z drugiej strony u jego podstaw leży altruistyczny i bezinteresowny wymiar natury Boga, niekiedy określany mianem pokory. Na tej samej bożej jakości opiera się chrześcijańska koncepcja

[55] Mt 13, 31-32, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.
[56] Mk 9, 35, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.
[57] M. Kordowero, *Palma Dewory*, Kraków 2007, s. 61-63.

wcielenia oraz łączącej się z nią kenozy. Jej istotę wyraża św. Paweł w Liście do Filipian (2,7): „Chrystus Jezus, istniejąc w postaci boskiej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie”[58]. *Cimcum*, podobnie jak kenoza, opiera się na wyobrażeniu Boga samoograniczającego się i ponoszącego dla swojego stworzenia pewien rodzaj ofiary[59]. Teoria Lurii wyjaśnia zatem sens wcielenia w dwóch wymiarach: pokazuje, dlaczego było ono konieczne, a jednocześnie wskazuje na boski mechanizm działania leżący u jego podstaw, odnosząc tę kwestię do właściwości nierozerwalnie związanej z boską naturą, która po raz pierwszy uwidacznia się w akcie poprzedzającym stworzenie.

2. Nauka o Trójcy Świętej a kabalistyczna idea Bóstwa

Chrześcijańska koncepcja Trójcy Świętej, zakładająca istnienie jednego Boga w trzech osobach, budziła i wciąż budzi duże kontrowersje wśród przedstawicieli innych religii monoteistycznych oraz systemów chrześcijaństwu pokrewnych. W pierwszych wiekach chrześcijanie, wyznający tę doktrynę, oskarżani byli o politeizm, o to, że wyznają trzech bogów. Oskarżenia te odpierał m.in. Tertulian, podkreślając, że idea Trójcy jest ściśle związana z przekonaniem o jedyności Boga[60]. Teolog miał w tym słuszność. Omawiana doktryna postuluje bowiem, że w Bogu istnieją trzy osoby (hipostazy), które jednak współdzielą ze sobą jedno Bóstwo. Innymi słowy, Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty mają tę samą boską naturę[61].

Podstawą dla nauki o Trójcy Świętej są wypowiedzi Jezusa, w których nazywa On siebie Synem Bożym, pozostającym w jedności z Ojcem, oraz obiecuje apostołom zesłanie Ducha Świętego. Ponadto, w swoim ostatnim poleceniu, nakazuje im nauczać wszystkie narody i udzielać im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego[62].

[58] Flp 2, 7 [w:] *Biblia Tysiąclecia*.
[59] B. Kos, *Cimcum*…
[60] Tertullian, *Przeciw Prakseaszowi* (*Adversus Praxean*), rozdz. 2–3.
[61] Por. E. Kotkowska, *Nicejskie ὁμοούσιος w procesie inkulturacji wiary w Bóstwo Syna. Studium teologicznofundamentalne na tle tradycji*, Adam Mickiewicz University in Poznań, Faculty of Theology. Studies and texts, 175, 2015.
[62] Mt 28, 19.

Sam termin „Trójca Święta" użyty został po raz pierwszy prawdopodobnie około 180 r. n.e. Formułowaniu teologii trynitarnej towarzyszyły liczne trudności i spory, już to o charakterze terminologicznym, już to wynikające z tendencji do uwypuklenia jedności Boga. I Sobór Nicejski, zwołany w 325 r. uznał, iż Syn Boży jest współistotny Ojcu, a I Sobór Konstantynopolski z roku 381, potwierdził boskość Ducha Świętego. Doprowadziło to do przyjęcia wniosku, iż w Bogu istnieje jedna istota (*ousía*) lub, innymi słowy, że Trójca ma jedną naturę (*phýsis*). W IV w. do powszechnego użycia weszło pojęcie trzech hipostaz w Bogu, natomiast około stu lat później, trzech Osób (gr. *prósōpon*, łac. *persona*). Działanie tych osób jest wspólne. Ponadto przenikają się one wzajemnie, choć człowiekiem stał się jedynie Syn Boży. „Odwieczne relacje ontyczne między osobami Trójcy Świętej" ostatecznie zostały zdefiniowane na podstawie Nowego Testamentu jako zrodzenie Syna przez Ojca[63] oraz pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna (pogląd katolicki) lub od Ojca przez Syna (pogląd prawosławny)[64].

Szkocki filozof, teolog i mistyk Ryszard ze św. Wiktora podjął próbę rozumowego wyjaśnienia idei Boga jako bytu trójjedynego. Wskazywał, iż skoro Bóg jest istotą absolutnie doskonałą, istnienie innych bytów poza Nim samym nie jest dla Niego konieczne. Jednocześnie podkreślał, że owa doskonałość pociąga za sobą to, iż Stwórca jest istotą miłującą w stopniu najwyższym. Jego miłość nie może być więc egoistyczna, lecz musi mieć wymiar międzyosobowy[65]. Co więcej, zdaniem Ryszarda ze św. Wiktora Bóg, aby miłować, nie potrzebuje do tego stworzenia, ponieważ sam posiada miłość doskonałą. Powyższe prowadzi do przyjęcia wniosku, że Bóg istnieje przynajmniej w dwóch Osobach. Każda z nich potrafi dokonać doskonałego obdarowania z miłości względem drugiej pełnią Siebie. Druga Osoba może natomiast w pełni przyjąć to obdarowanie. Ponieważ miłość ta jest doskonała, żadna z tych Osób nie przestaje istnieć (przeczyłoby to miłości Osoby przyjmującej względem Osoby obdarowującej).

[63] *Trójca Święta*, [w:] *Encyklopedia PWN*, https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Trojca-Swieta;3989355.html (dostęp: 09.05.2024).

[64] Jest to główna przyczyna sporu między katolicyzmem a prawosławiem, którego synonimem stał się termin *filioque*.

[65] *The Book Three of the Trinity* rozdz. 2, [w:] Ryszard ze św. Wiktora, *The Twelve Patriarchs, The Mystical Arc, The Book Three of the Trinity*. Grover A. Zinn (przekład i wstęp). Londyn 1979, s. 374-375.

Konieczne staje się więc istnienie trzeciej Osoby będącej podmiotem wzajemnego obdarowania dwóch pozostałych Osób. Wzajemna miłość Ojca i Syna ulega uosobieniu[66].

Chrześcijańska koncepcja Trójcy Świętej spotyka się ze stanowczą krytyką ze strony przedstawicieli dwóch innych wielkich religii monoteistycznych – islamu[67] i judaizmu. W przypadku drugiego z wymienionych systemów sprzeciw ten nie wydaje się jednak w pełni zrozumiały[68]. Zwróćmy uwagę, że to właśnie na gruncie tej religii rzeczona koncepcja powstała. Idea mnogości istniejącej w wewnętrznym życiu Boga, zarówno w Biblii Hebrajskiej, jak i w żydowskiej tradycji i innych judaistycznych tekstach, jest szeroko obecna. Autorom Starego Testamentu nie jest obce przekonanie o istnieniu pewnych wyodrębnionych aspektów lub form immanencji Boga, przy jednoczesnym zachowaniu przekonania o tym, że jest On jeden. Można tu przywołać chociażby ideę Mądrości jako bożej hipostazy, pojawiającą się w Księdze Przysłów i Księdze Mądrości Salomona, *Szechiny* – bożej obecności, oraz koncepcję *Logosu* – pośrednika między Bogiem a światem, opracowaną przez Filona z Aleksandrii. Co więcej, jedno z imion Boga – Elohim, pojawiające się m.in. w opisie stwarzania świata z Księgi Rodzaju, zawiera w sobie liczbę mnogą. Dosłownie można byłoby je przetłumaczyć jako „bogowie". Niemniej czasowniki użyte w tym opisie występują w liczbie pojedynczej. Z kolei w Rdz 1, 26 Bóg, stwarzając Adama, mówi o sobie w liczbie mnogiej: „*Naase Adam*".

Najbardziej sztandarowym przykładem judaistycznej doktryny postulującej w Bogu swoistą mnogość, przy jednoczesnym zachowaniu zasad monoteizmu, jest nauka kabalistyczna. Jak spróbujemy pokazać, kabała przy pomocy wykorzystywanego przez nią systemu pojęciowego jest w stanie opisać boską rzeczywistość, którą opisuje również doktryna Trójcy. W pewnych aspektach prowadzi to do przyjęcia podobnych wniosków do tych, do których dochodzą chrześcijanie. W kabalistycznej mistyce żydowskiej podobnie jak w chrześcijaństwie dominuje dynamiczna koncepcja Bóstwa, dla którego charakterystycz-

[66] Tamże, s. 384-385.

[67] „Oto, zaprawdę, kto daje Bogu współtowarzyszy, temu Bóg zabronił wejścia do Ogrodu! Jego miejscem schronienia będzie ogień" Sura 4:72, [w:] *Koran*, Warszawa 1986.

[68] Chodzi tu jednak nie o akceptację dogmatu, lecz o dopuszczenie istnienia analogicznych struktur myślenia o boskiej wielości, jednocześnie przy zachowaniu przekonania o jedności Boga.

na jest pewna mnogość. Kabaliści postrzegają Bóstwo jako żywy organizm. Bóg pozostając jedną i niepodzielną substancją, przejawia się na różne sposoby, nie czyni to jednak żadnego rozdzielenia w Nim samym. Ponadto, podobnie jak w przypadku Trójcy Świętej, poszczególne aspekty Boga wynikające z Jego innych, poprzedzających je aspektów, nie mają początku czasowego, lecz logiczny. Jednakże, podczas gdy według myśli chrześcijańskiej, osoby boskie są sobie równe, posiadając ten sam stopień doskonałości[69], w koncepcji kabalistycznej mamy do czynienia z pewną gradacją: każda kolejna *sefira* lub *parcuf* jest mniej doskonała od poprzedniej. Niższe przejawienia stanowią coraz większe „zagęszczenia" nadprzyrodzonego światła *Ein Sof*, napełniającego wszystkie *sefirot*; a zatem są niżej w hierarchii doskonałości od emanacji je logicznie poprzedzających. Przypominają się tu założenia filozofii neoplatońskiej. Podobnie jak w przypadku systemu opracowanego przez Plotyna, kabalistyczny absolut emanujący z siebie poszczególne formy bytu, porównać można do światła. Jakość poszczególnych form zależy od tego, jak blisko tego metaforycznego światła znajduje się każda z nich. Im dalej padają jego promienie, tym ich blask jest słabszy, co oznacza, iż słabszy jest związek z boskim praźródłem[70]. Ponadto struktura Bóstwa, zgodnie z doktryną dziesięciu przejawień, jest podzielona na emanacje pozostające *stricte* w sferze boskości oraz te w pewnej mierze powiązane ze stworzeniem. Jest ona znacznie bardziej skomplikowana od koncepcji Trójcy. Niemniej jednak, pomimo przedstawionych różnic, historia zna przypadki podejmowania prób przełożenia chrześcijańskiej koncepcji trójjedynego Boga, na płaszczyznę nauki o *sefirot* i *parcufim*. Dla przykładu, Giovanni Pico della Mirandola twierdził, iż trzy czteroliterowe imiona Boga: Ehje, JHWH i Adonaj, odpowiadają kolejno Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu[71]. Jego próbę, moim zdaniem, uznać należy za chybioną.

Innym myślicielem starającym się opisać Trójcę Świętą za pomocą kategorii kabalistycznych, jest współczesny nauczyciel kabały Michael Portnaar.

[69] Por. L. F. Mateo-Seco, M. Brugarolas, *Tajemnica Boga*, Kielce 2021, s. 243. „Stwierdziwszy, że relacje są tożsame z Boską substancją, głosimy, iż Ojciec, Syn i Duch Święty są tym samym Bogiem, a więc każdy z nich jest całkowicie i bezwarunkowo Bogiem, nie zaś [...] zmodyfikowaną częścią Boga". Naukę tę potwierdza Synod Toledański XI.

[70] K. Pachniewski, dz. cyt., s. 111-112.

[71] G. Pico della Mirandola, *Conclusiones Cabalisticae*, p. VI, [w:] Ł. Stypuła, dz. cyt., s. 377.

Jego propozycja wydaje się lepiej odpowiadać wewnętrznej logice systemu kabalistycznego niż wcześniejsza interpretacja Mirandoli. Twierdzi on, iż Jezus w swojej istocie odpowiada poziomowi *Keter* oraz że jest On wyższym *Keterem* dusz ludzkich, „w odróżnieniu od każdego innego *Keteru*, na niższych poziomach". Podkreśla, że *Keter* przynależy zarówno do Stwórcy, jak i do stworzenia, gdyż zawiera w sobie dwie części: wyższą i niższą. Są nimi: *nicuc Bore* (iskra Stwórcy) i *nicuc niwra* (iskra stworzenia). Z tego też powodu Jezus nazywany jest zarówno Synem Bożym (wyższa część *Keteru*), jak i Synem Człowieczym (niższa część *Keteru*). W świecie *Acilut nicuc Bore* przejawia się jako *parcuf Atik*, a *nicuc niwra*, jako *parcuf Arich Anpin.* Oba te *parcufim* określane są mianem *Keter*[72]. *Atik Jomin* (dosłownie: Dawny Dni – prawzór siedmiu dni tworzenia; słowo to tłumaczone jest również jako: Przedwieczny) jest imieniem bożym pojawiającym się w „Księdze Daniela". W słynnej wizji tytułowego proroka zawarta jest następująca wzmianka o *Atiku*:

> Patrzałem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce. Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy Jego głowy jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, jego koła – płonący ogień. Strumień ognia się rozlewał i wypływał od Niego. Tysiąc tysięcy służyło Mu, a dziesięć tysięcy po dziesięć tysięcy stało przed Nim[73]

W „Księdze Zohar" mowa jest o Pradawnym spośród Pradawnych, Świętym Przedwiecznym – *Atika Kadisza.* Postać tę rozumie się jako nieprzejawiony aspekt Boga, źródło kreacji znajdujące się w boskiej woli[74]. W kabale luriańskiej jest On identyfikowany ze wspomnianym powyżej poziomem świata *Acilut*. W ramach tego nurtu systematyzuje się Go jako najwyższe boskie oblicze w świecie boskiej emanacji, jednocześnie ten świat transcendujące.

W zacytowanym fragmencie z „Księgi Daniela" Najwyższy ukazany jest jako istota o białych włosach, odziana w białą szatę, prezentująca się w otoczeniu ognia oraz zastępów składających się z „tysiąca tysięcy" i „dziesięciu tysięcy po dziesięć tysięcy". Symbolika zastosowana w siódmym rozdziale rzeczo-

[72] M. Portnaar, *Nauka o Królestwie Niebieskim*, s. 10-11, https://1drv.ms/u/s!Ao1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.
[73] Dn 7, 9-10.
[74] *Zohar, Idra Rabba*, 3, https://www.zohar.com/zohar/Idra%20Raba/chapters/3 (dostęp:30.06.2026).

nego tekstu staje się zrozumiała w świetle nauki kabały. Ogień oraz kolor biały przez kabalistów kojarzone są ze światłem *Chochmy – Chaja*[75]. Zastosowanie tych określeń w odniesieniu do *Atika* nie jest dziwne, albowiem zgodnie z luriańską wersją żydowskiej mistyki, przejawienie to jest najwyższym *parcufem* świata identyfikowanego z *sefirą Chochma*. Autor „Księgi Daniela" podkreśla to, używając liczebników związanych z tysiącem. Ponadto Przedwieczny jest *Keterem* wspomnianego poziomu, któremu z kolei przypisywany jest liczebnik dziesięć tysięcy[76].

Postać *Atika Yomin* jest przedmiotem dociekań nie tylko żydowskich mistyków, ale także teologów chrześcijańskich. W środowisku prawosławnym przez pewien czas nie było jasne, czy Boga w tym przejawieniu należy utożsamiać z Bogiem Ojcem, z Synem Bożym, czy z Duchem Świętym. Na pierwszą i trzecią możliwość wskazuje część prawosławnej ikonografii i pieśni liturgicznych. Niemniej większość ojców Kościoła Wschodniego identyfikowała tę postać nie z pierwszą ani trzecią, lecz z drugą Osobą Trójcy, interpretując fragmenty Dn 7,9–10; 13–14 jako prorocze objawienie Chrystusa[77]. Słuszność takiego podejścia potwierdził w 1667 r. Wielki Synod w Moskwie[78]. Inaczej jest w Kościele Katolickim, gdzie osobę Przedwiecznego kojarzy się z Bogiem Ojcem, natomiast Jezusa Chrystusa z Synem Człowieczym[79].

Wspomniano już, że *Keter Aciluta* rozdziela się na dwa poziomy: wewnętrzny (wyższy) – *Atik* oraz zewnętrzny (niższy) – *Arich Anpin*. Ten drugi również często przedstawiany jest jako starzec z brodą, lecz młodszy i bardziej aktywny. Uznaje się go za duszę wszystkich stworzonych światów. Mówi się, iż rozciąga się przez wszystkie poziomy realności znajdujące się poniżej Niego[80].

---

[75] J. Aszlag, *komentarz Sulam*, p. 23, [w:] *Zohar*, *Beresheet* 1, *And the Land was Tohu (Chaos)*, https://kabbalahmedia.info/en/sources/rrwbBwwP (dostęp: 29.06.2026).

[76] Y. Marcus, *Mystic Math Via Torah we can access the supernal level of "ten-thousands"*, https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380563/jewish/Mystic-Math.htm (dostęp: 23.06.2026). W kabale jednostki przypisywane są sefirze Malchut, dziesiątki Zeir Anpinowi, setki Binie, tysiące Chochmie, a dziesiątki tysięcy Keterowi.

[77] K. Gretchen, *The Eastern Christian Exegetical Tradition of Daniel's Vision of the Ancient of Days*, Journal of Early Christian Studies, 1999, 139–161.

[78] *The Tome of the Great Council of Moscow (1666–1667 A.D.)*, Ch. 2, 43-45; tr. Hierodeacon Lev Puhalo, Canadian Orthodox Missionary Journal.

[79] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* III.59.1, obj. 2, ad 2, Londyn 1968.

[80] *Glossary entry for Ancient of Days*,

Immanentnie zawiera się we wszystkich mniej doskonałych niż On płaszczyznach rzeczywistości, lecz odpowiednio do jej gradacji, w sposób coraz bardziej ukryty. *Arich Anpin* jest duszą świata. Jego wszystkie pozostałe poziomy są dla Niego ubraniem. Nazwa omawianego *parcufa* w tłumaczeniu na polski oznacza „długie oblicze". Twarz symbolizuje w kabale przekazywanie światła *Chochma*, zasilającego pozostałe sfery realności. *Arich Anpin* (*Macroprosopus*) jest więc źródłem siły życiowej[81] w rzeczywistości stworzonej. Ponadto jest On makrokosmicznym odpowiednikiem *Zeir Anpina* (*Microprosopus*). Zarówno jeden, jak i drugi *parcuf* odpowiada za przekazywanie boskiej mocy do stworzenia. Aramejska nazwa *Microprosopusa* tłumaczona jest jako krótka twarz, ponieważ definiuje go nie światło *Chochma*, jak w przypadku *Macroprosopusa*, lecz *Chasadim*, niezbędne dla odczucia *Chochmy* przez byty stworzone. Do tego tematu jeszcze powrócimy.

Portnaar utożsamia Arich Anpina z figurą Syna Człowieczego, którą Nowy Testament odnosi do Jezusa Chrystusa[82]. Wizja tej tajemniczej postaci pojawia się w cytowanej już „Księdze Daniela":

> a oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego. Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przeminie, a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie[83],

a także w objawieniu zapisanym w „Księdze Henocha", znanym jako henochiańska wizja Syna Człowieczego. Jej treść jest następująca:

> I tam ujrzałem kogoś, kto miał „Głowę Dni" i jego głowa [była] biała jak wełna i z nim [był] inny, którego twarz miała wygląd człowieka, i jego twarz [była] pełna łaski, jak jednego ze świętych aniołów. Zapytałem jednego ze świętych aniołów, którzy przyszli ze mną, i pokazał mi wszystkie tajemnice o tym Synu Człowieczym, kto on jest, skąd on jest i dlaczego chodzi z „Głową Dni"? Odpowiadając mi rzekł do mnie: „To jest Syn Człowieczy, do którego należy sprawiedliwość i z którym mieszka spra-

https://web.archive.org/web/20070702115508/http://www.sfu.ca/~hayward/van/glossary/ancient.html (dostęp: 23.05.2024).

[81] oraz podtrzymującej w istnieniu byty nieożywione.

[82] Mt 8, 20, Łk 9, 22.

[83] Dn 7, 13-14.

> wiedliwość. On to objawi cały skarbiec tajemnic. Jego to wybrał Pan Duchów; ma on zwyciężać przed Panem Duchów, w sprawiedliwości na wieki. I ten Syn Człowieczy, którego widziałeś, wypłoszy królów i możnych z ich miejsc odpocznienia i mocarzy z ich tronów i rozwiąże nerki mocarzy i połamie zęby grzeszników”[84].

Niejako w opozycji do przytoczonego przed chwilą fragmentu należy zaznaczyć, iż postać *Arich Anpina* wiązana jest również z trzynastoma atrybutami miłosierdzia. Ich duchowym korzeniem jest trzynaście części jego brody (*Dikna*)[85]. Hebrajski pierwowzór aramejskiego terminu *Arich Anpin – Erech Apaim*, oznaczać może też: „nieskory do gniewu”, a dosłownie: „długi nos”. Odnosi się to do jednego ze wspomnianych wyżej trzynastu atrybutów, zapisanych w „Księdze Wyjścia” (34, 6-7). Określenie „długi nos” wskazuje także na „długi oddech”, stanowiący przeciwieństwo względem krótkiego oddechu, wskazującego na gniew czy zniecierpliwienie[86]. *Macroprosopus* uosabia zatem boską cierpliwość i miłosierdzie. Mając na uwadze tę właściwość rozpatrywanego *parcufa* oraz uwzględniając tezę mówiącą, iż istota Jezusa odpowiada m.in. właśnie tej konfiguracji dziesięciu *sefirot*, jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego Chrystus zwiastuje rok łaski od Pana, tj. rok jubileuszowy Nowego Testamentu, czyli, jak pisze Jacek Salij: „czas począwszy od Zmartwychwstania Chrystusa aż do dnia Sądu Ostatecznego”[87], kiedy to możliwe jest przyjęcie nadprzyrodzonego daru zbawczego udzielonego człowiekowi przez Boga, za sprawą Jezusa, w Duchu Świętym; oraz dlaczego w swoim nauczaniu silnie akcentował On wątki związane z bożym miłosierdziem i cierpliwością[88]. Warto wspomnieć tu chociażby o silnie zakorzenionej w europejskiej kulturze, ewangelicznej przypowieści o synu marnotrawnym.

W świetle tego wywodu widać, iż zdaniem M. Portnaara, Jezusa należy utożsamiać z *parcufami Keteru* świata *Acilut*. Zarazem, według cytowanego kabalisty, idea Jezusa-Mesjasza, w stanie zarodkowym (a zatem jego pierwotna

[84] *Księga Henocha* 37, 4-5, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2010.
[85] *Basics in Kabbalah and Chassidut: Dikna*, https://inner.org/worlds/dikna.htm (dostęp: 23.05.2024).
[86] *Basics in Kabbalah and Chassidut: Arich Anpin*, https://inner.org/worlds/arich.htm (dostęp: 23.05.2024).
[87] J. Salij, *Najdłuższy rok w ludzkich dziejach*, https://mateusz.pl/czytelnia/js-nrok.htm (dostęp: 23.05.2024).
[88] Łk 10, 25-37; 15, 3-32.

natura) zawarta jest w poziomie przewyższającym świat boskiej emanacji, czyli w *Adamie Kadmon*, będącym także duchową praformą człowieka. Kabalistyczna nauka o wspomnianym poziomie wskazuje, że najwyższa forma duszy ludzkiej jest nierozerwalnie związana z bytową podstawą wszechświata. Generuje ona również przekonanie, iż Bóg w pewien sposób „uczłowiecza się" już w najwyższej fazie swojego przeobrażenia. Utożsamienie natury Jezusa właśnie z *Adamem Kadmon* daje ontyczne podstawy dla faktu wcielenia. Pokazuje, iż jego determinantą jest sama istota Syna Bożego, ściśle łącząca się z człowieczeństwem już na warstwie poprzedzającej przyjęcie przez Niego fizycznego ciała.

Jednocześnie Portnaar twierdzi, iż właściwość duszy Jezusa podczas Jego pierwszego przyjścia w świat materialny, odpowiada poziomowi *Keteru Zeir Anpina*, świata *Acilut*[89]. Co istotne, to właśnie tam znajduje się źródło ludzkich dusz[90].

Keter Zeir Anpina zradzany jest przez *Binę* – poziom przynależący do sfery boskości. To *Bina* stwarza świat – świat, czyli ZON – *Zeir Anpin i Nukva*[91]. Imię *Elohim*, występujące w pierwszych wersetach Tory, wskazuje właśnie na *Binę*. Z kolei pojawiające się tam słowa: niebo i ziemia oznaczają *Zeir Anpina* i *Nukvę* (*Malchut*). Pierwsze zdanie Księgi Rodzaju tłumaczone jako: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię" (*Bereszit bara Elohim et haszamajim we et ha arec*), dla oddania jego głębokiego sensu, należałoby przetłumaczyć: „W początku stworzył *Elohim* niebo i ziemię". W przełożeniu na język *sefirot* i *parcufim* sens tego zdania jest następujący: „*Chochmą*[92] stworzyła *Bina Zeir Anpin* i *Malchut*".

Zgodnie z kabalistyczną zasadą najniższy poziom wyższego poziomu staje się najwyższym poziomem (*Keterem*) poziomu niższego. Jezus (*Keter Zeir Anpina*), w swoim przyjściu na ziemię, przynależy więc i do sfery boskości, i –

[89] M. Portnaar, *Nauka*…., s. 70.

[90] Tamże, s. 10-11. Są one zawarte już w świecie *Adam Kadmon*, lecz jedynie w formie potencjalnej, zarodkowej.

[91] Tamże, s. 55 - 56.

[92] Słowo *reszit* przetłumaczyć można również jako mądrość, a to z kolei wskazuje na światło sefiry Chochma. Wyrażenie *be-reszit* znaczy dosłownie tyle, co „w początku" czy „początkiem", a więc, mając na uwadze znaczenie słowa *reszit* można to wyrażenie przetłumaczyć jako: „w Mądrości" lub „Mądrością".

w pewnej formie – do sfery stworzenia. W *Keterze*, w wymiarze potencjalnym, zawarte są bowiem wszystkie niższe *sefirot* danego poziomu. Sam *Keter* jest jednak jakością, która, sama w sobie, nie przejawia się jeszcze w stworzeniu[93]. W tym kontekście warto przytoczyć słowa św. Pawła z Listu do Kolosan, odnoszące się do osoby Chrystusa: „On jest obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym wszelkiego stworzenia"[94].

M. Portnaar omawia nie tylko naturę postaci w chrześcijaństwie nazywanej Synem Bożym, lecz wyjaśnia również naturę Ducha Świętego i Boga Ojca. Jego zdaniem, *Ruach Ha Kodesz* (Duch Święty) jest poziomem *Zeir Anpina*, pochodzącym od *parcufa Aba we Ima*[95]. Z kolei osoba Boga Ojca, zgodnie z jego wywodami, to Bóg w jego najbardziej pierwotnej formie, a na niższych planach kreacji – poziom *Aba* (ojciec), męska część *parcufa Aba we Ima – parcufa Biny*, odpowiedzialnego za przekazywanie światła *Chochma* (niekiedy poziom *Aba* identyfikowany jest również ze sefirą *Chochma*).

Na podstawie powyższych rozważań wydaje się, iż możliwe jest opisanie rzeczywistości odnoszącej się do wewnętrznego życia Boga, o której mówi koncepcja Trójcy Świętej, również przy pomocy języka *parcufim* i *sefirot*. Jednak głównie ze względu na kwestię różnicy doskonałości pomiędzy poszczególnymi *sefirot*, która nie występuje między trzema Osobami boskimi, a także z uwagi na różnicę co do stopnia złożoności i skomplikowania obydwu koncepcji, sądzę, iż nie da się w pełni wiernie wyrazić idei Trójcy, posługując się kabalistycznym systemem pojęciowym.

Należy pamiętać, iż dogmat o Trójcy Świętej, pomimo tego, że w pewnej mierze wyrasta z żydowskiego rdzenia, stanowiącego podstawę dla rozwoju religii chrześcijańskiej, to został on opracowany stosunkowo późno, na podstawie intelektualnej spekulacji jedynie luźno nawiązującej do żydowskich kategorii myślenia, w których osadzone jest nauczanie Jezusa. Dlatego w moim przekonaniu ujęcie kabalistyczne lepiej oddaje dynamikę wewnętrznego życia Boga niż klasyczna formuła dogmatu trynitarnego. Przyjęcie tego ujęcia jawi się jako racjonalne, gdyż na podstawie interpretacji, oferowanych przez żydowską mi-

[93] M. Portnaar, *Nauka*…, s. 7-10.
[94] Kol 1, 15.
[95] M. Portnaar, *Nauka*…., s. 123.

stykę, pomocnych w głębokim zrozumieniu Biblii, można wnioskować, iż przynajmniej w pewnej, zalążkowej formie, były one znane wcześniej, niż za czasów powstania księgi „Sefer Jecira". Koncepcja *sefirot* z pewnością nie od początku była w pełni usystematyzowana, lecz można przypuszczać, że struktura, którą *sefirot i parcufim* opisują, była autorom biblijnym znana. Świadczy o tym zarówno sposób użycia określeń pojawiających się w Torze i księgach prorockich, jak i one same. To, czy uznamy słuszność przedstawionego poglądu, zależy oczywiście od tego, w jakim stopniu jesteśmy skłonni zaufać nauczaniu żydowskiej mistyki oraz wierzyć w autentyczność przekazywanej przez nią wiedzy. Poziom owego zaufania jest również zdeterminowany osobistym doświadczeniem osoby zgłębiającej te nauki. Niemniej dzięki kabalistycznym interpretacjom Pisma Św., historia zbawienia oraz wszelkie wydarzenia i postacie pojawiające się w Biblii ukazują się jako spójna całość, konstytuowana przez samą naturę boskiej rzeczywistości. Nadają im one głęboki – można zaryzykować stwierdzenie, że najgłębszy możliwy – sens. Kiedy człowiek to dostrzeże, zostaje poruszony elegancją i racjonalnością boskiego sposobu działania stojącego za powstaniem Biblii oraz stopniem korelacji poszczególnych elementów bożego objawienia. Koncepcja *sefirot* i *parcufim* wydaje się zatem lepiej korespondować z przesłaniem Starego Testamentu, stanowiącego podstawę dla nauki nowotestamentowej.

Zasygnalizowana wcześniej możliwość utożsamienia Jezusa z poziomem *Zeir Anpina* (a dokładniej, z jego *Keterem*) znajduje uzasadnienie biblijne, na co wskazują określenia pojawiające się w Nowym Testamencie. Świadczą o tym zarówno zwroty, którymi Jezus określa samego siebie, jak i te, za pomocą których opisują Go ewangeliści oraz pozostali autorzy Nowego Testamentu. Znaczna część z nich związana jest ze specyficznym, czysto duchowym rozumieniem typologii biblijnej odnoszącym się do osoby Jezusa Chrystusa, na poziomie *sod*, tj. na najgłębszym poziomie interpretacji tekstu biblijnego. Zagadnienie to zostanie omówione szerzej w kolejnych akapitach.

Jak już wspomniano, zgodnie z założeniami żydowskiej mistyki *Zeir Anpin* jest jednym z objawionych aspektów Boga – *parcufim*, składającym się z sześciu sefirot: *Chesed*, *Gewura*, *Tiferet*, *Necach*, *Hod* i *Jesod*. Jest On niż-

szym odpowiednikiem *Arich Anpina*. Omawiany poziom to pewnego rodzaju duchowa konstrukcja, rodzaj łącznika pomiędzy najwyższymi elementami Bóstwa a emanacjami Boga przynależącymi do stworzenia. *Zeir Anpin* jest centralnym aspektem objawienia Stwórcy dla stworzenia, dostrzegalną manifestacją boskiej Nieskończoności. Utożsamiany jest On z narodem Izraela, a dokładniej, z jego duchową praformą[96], natomiast Jezus nazywany jest królem tego narodu. Słowo „król" odnosi się do najwyższej *sefiry – Keter* (Korony). W tym ujęciu Jezus jest więc *Keterem Zeir Anpina*, a zgodnie z naukami kabalistycznymi, w *Keterze* zawarte są wszystkie pozostałe *sefirot* danego *parcufa*. Za utożsamieniem Jezusa z Nazaretu z tym właśnie poziomem przemawiają wersety nazywające Go Królem Żydowskim. W ten sposób został określony przez Piłata[97], a na krzyżu, na którym umarł, widniał napis: „Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski", sporządzony w językach hebrajskim, greckim i łacińskim[98]. Do Niego odnoszone jest również proroctwo z „Księgi Zachariasza": „Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie, Córo Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny – jedzie na osiołku, na oślątku, źrebięciu oślicy"[99].

W tym świetle jako istotna jawi się popularna szczególnie w środowisku Żydów Mesjanistycznych koncepcja Jezusa jako jedni Izraela. Opowiada się za nią m.in. David Stern – autor „Komentarza Żydowskiego do Nowego Testamentu". Podkreśla on, iż „istnieje mistyczne utożsamienie Mesjasza i ludu, którego jest On królem". Stern uzasadnia słuszność tego poglądu, odwołując się do rozdziału 49 „Księgi Izajasza". W Iz 49,3 czytamy: „Jesteś moim sługą, Izraelu, w tobie okryję się chwałą", natomiast werset Iz 49, 6 brzmi następująco: „Czy to za mało, abyś był moim sługą [...], abyś przywrócił ocalałych spośród Izraela?". Żydowski teolog dochodzi do wniosku, że wspominany w cytowanych fragmentach sługa jest jednocześnie Izraelem, jak i Mesjaszem – tym, który przywraca Izrael. Stern zwraca uwagę, że idea zgodnie, z którą Mesjasz ucieleśnia Izrael, jest ideą żydowską, obecną również w środowisku Żydów niemesjanistycznych i znajduje silne oparcie w tradycji judaizmu. Teolog sięga m.in. do

[96] Ch. Vital, *Sefer Etz Chaim (Sha'ar Zeir Anpin / Gate of Reincarnations)*, https://www.sefaria.org/Sefer_Etz_Chaim?tab=contents (dostęp: 20.09.2025).
[97] J 19, 13-16.
[98] J 19, 19.
[99] Za 9, 9.

kabały, wskazując, iż „Księga Zohar" łączy cierpienie Mesjasza z cierpieniem narodu żydowskiego[100].

Kolejnym reprezentantem omawianej koncepcji jest inny przedstawiciel judaizmu mesjanistycznego, Mark Kinzer, związany z mesjańską organizacją Union of Messianic Jewish Congregations (UMJC). Twierdzi on, iż Jezus jest indywidualnym ucieleśnieniem całego Izraela. Kinzer nawiązuje do poglądów dwóch teologów: żydowskiego – Willa Herberga i anglikańskiego – Nicholasa Wrighta. Opiera swoje stanowisko na czterech głównych motywach biblijnych. Źródłem dla pierwszego z nich jest rodowód Jezusa zamieszczony na początku Ewangelii Mateusza. Czytając go, można dostrzec, że Jezus przedstawiony jest tam zarówno jako „syn Dawida", jak i jako „syn Abrahama" będącego „ucieleśnieniem całej ludzkości" i postacią przynoszącą narodom błogosławieństwo. Drugi motyw ma charakter profetyczny i łączy się z następującym fragmentem „Księgi Ozeasza", dotyczącym uwolnienia Izraela z egipskiej niewoli: „[...] i syna swego wezwałem z Egiptu". Zdaniem autora Ewangelii, proroctwo to wypełnia się w momencie powrotu rodziny Jezusa z *Micraim*: „Tak miało się spełnić słowo, które Pan powiedział przez proroka: Z Egiptu wezwałem Syna mego"[101]. Jak pisze Kinzer, świadczy to o:

> synowskiej relacji Jezusa z Bogiem, który uchronił Go przed despotycznym królem i potwierdził tożsamość Jezusa jako reprezentacyjnego i indywidualnego ucieleśnienia Jiraela[102].

Motyw ten uwidacznia się również w analogii pomiędzy słowami: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie", wypowiedzianymi podczas zstąpienia Ducha Świętego po chrzcie Jezusa w Jordanie, a Iz 42,1. Wyrażenie „w którym mam upodobanie" użyte zostało tam również w odniesieniu do Izraela jako do sługi JHWH. Trzeci motyw zawarty jest w zapowiedzi Jana Chrzciciela, ukazującego Jezusa jako tego, który będzie chrzcił Izraelitów ogniem i Duchem Świętym. Można dostrzec paralelę pomiędzy tą zapowiedzią a przekazaniem przez Mojżesza władzy nad Narodem Wybranym Jozuemu (Sy-

[100] D. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2021, s. 18.
[101] A. Juszczak, dz. cyt., s. 219-220.
[102] M. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism. Redefining Christian Engagement with the Jewish People*, Michigan 2005, s. 218.

nowi Nuna). Obydwa wydarzenia mają miejsce w okolicy rzeki Jordan. Zarówno jeden, jak i drugi przywódca przedstawiony zostaje jako postać, poprzez którą działa Duch Święty. Ponadto etymologia imion Jezus i Jozue wskazuje, iż w rzeczywistości obydwaj nosili takie samo imię[103]. Syn Nuna jest teologicznym typem Jezusa-Mesjasza. Mojżesz, choć wyprowadził Izraelitów z Egiptu, sam nie wszedł do Ziemi Obiecanej. Zadanie przeprowadzenia narodu przez Jordan zostało powierzone Jozuemu. Analogicznie Jezus, ogłaszając na górze nieopodal jeziora Genezaret Nowe Prawo, daje do zrozumienia, że Prawo Mojżeszowe w formie przekazanej na Synaju było jedynie pewnym etapem na drodze człowieka do zbawienia oraz że, jak wynika z innych fragmentów Ewangelii[104], nadszedł czas powrotu do duchowego rdzenia stanowiącego jego fundament.

Czwartym motywem są analogie pomiędzy życiem Jezusa a doświadczeniami Narodu Wybranego. Jezus, choć sam jest bez winy, przyjmuje chrzest w Jordanie (będący znakiem oczyszczenia i pokuty) podobnie jak inni Izraelici. Jego czterdziestodniowe odosobnienie na pustyni nawiązuje do czterdziestoletniej wędrówki Hebrajczyków z Egiptu do Kanaanu. Co więcej, Jezus, odpierając pokusę ze strony szatana, powołuje się na fragmenty z „*Dewarim*" (Księgi Powtórzonego Prawa) (6,13; 6,18; 8,3); dotyczące Prawa obowiązującego cały naród. Podobieństwa pomiędzy losami Jezusa oraz ludu wybranego sugerują również, że cierpienie Izraela, którego najbardziej jaskrawym przykładem są wydarzenia XX wieku, jest włączeniem się w cierpienie Mesjasza. Jak zaznacza Artur Juszczak, takie podejście „traktuje cierpienie i zmartwychwstanie Jezusa jako antycypację wywyższenia i gloryfikacji narodu żydowskiego"[105].

Koncepcję przedstawiającą Jezusa jako jednię Izraela na poziomie sod wyjaśnia M. Portnaar, uznając Mesjasza w jego pierwszym przyjściu na ziemię za najwyższą *sefirę* poziomu *Zeir Anpin* świata *Acilut*. Ponadto kabalista ten twierdzi, iż naród izraelski odpowiada emanacjom: *Chochma*, *Bina* i *Daat*[106] (HaBaD) omawianego poziomu, natomiast jego pozostałe *sefirot* odpowiadają narodom świata. Przywołany pogląd wyjaśnia sens wypowiedzi Jezusa zapisa-

[103] A. Juszczak, dz.cyt., s. 220-221.
[104] Mt 5, 17.
[105] Tamże, s. 222-223.
[106] *Daat* (wiedza) jest boskim aspektem, łączącym *sefirot Chochma* (mądrość) i *Bina* (zrozumienie), odpowiedzialnym za przepływ światła z głowy do ciała *parcufa*. Nie jest on wliczany do ogólnej liczby *sefirot*.

nej w J 4,22: „Zbawienie bierze początek od Żydów”[107], a także przekonania o nawróceniu całego Izraela, wyrastającego z zapewnienia św. Pawła dotyczącego zbawienia wszystkich Żydów[108]; nadając tym wypowiedziom znaczenie mistyczne i odnosząc je do struktury duchowej rzeczywistości. Najpierw światło Jezusa-*Keteru* muszą przyjąć poziomy głowy duchowego *parcufa*, tzn. *sefirot* ChaBaD, a następnie za ich pośrednictwem pozostałe *sefirot*, a więc pozostałe narody. Zgodnie z referowaną koncepcją tylko w ten sposób wszystkie poziomy mogą zostać „zalane” nadprzyrodzonym światłem, w wyniku czego dojść może do nadania rzeczywistości nowego statusu ontycznego[109].

Koncepcja Portnaara czyni zrozumiałym słowa św. Pawła, przedstawiające Chrystusa i Kościół jako jeden organizm, w którym Chrystus jest głową, a Kościół ciałem[110]. Idea Jezusa jako żywego, mistycznego organizmu znajduje swoje odzwierciedlenie także w ewangelicznej przypowieści o krzewie winnym. W jej świetle Jezus jawi się jako siła odżywiająca ludzi w Niego włączonych[111].

Poruszając kwestię tożsamości Jezusa z Izraelem oraz związanego z nią obrazu Chrystusa jako króla żydowskiego, wspomnieć należy o jednym ze starotestamentalnych typów Mesjasza, jakim jest Salomon. Zwróćmy uwagę, iż proroctwo otrzymane przez króla Dawida, zapisane w „Drugiej Księdze Samuela”, można interpretować dwojako: ma ono zarówno charakter polityczny, i w tym ujęciu dotyczy Salomona, jak i duchowy i eschatologiczny, wówczas dotyczy ono Mesjasza. Treść proroctwa jest następująca:

> Kiedy wypełnią się twoje dni i spoczniesz obok swych przodków, wtedy wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzę jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzę tron jego królestwa na wieki[112].

---

[107] Intuicję tę potwierdza św. Paweł, mówiąc, iż Ewangelia jest mocą bożą ku zbawieniu „najpierw Żyda, potem Greka” Rz 1, 16.

[108] Por. Rz 11.

[109] M. Portnaar, *Nauka*…, s. 70-75.

[110] 1 Kor 12, 12-30.

[111] Przypowieść ta stanowi ponadto kolejny dowód na utożsamienie Jezusa z Izraelem. Naród Wybrany również jest nazywany krzewem winnym lub bożą winnicą. Por. Iz 5, 1-7, Jr 12, 10, Ez 17, 5-6. D. Stern, dz. cyt., s. 331.

[112] 2 Sm 7, 12-13, [w:] *Biblia Tysiąclecia* (online). Redaktor BT w przypisie do wersetu 13. zawarł refleksję, którą warto tu przytoczyć: „Wyniesienie domu Dawidowego jest dalszym etapem w zamiarach Bożych: wzrasta nadzieja przywrócenia porządku zakłóconego przez grzech pierworodny. W przymierzu

Żydowska mistyka identyfikuje postać Salomona z *Zeir Anpinem* – poziomem stanowiącym rodzaj buforu pomiędzy najwyższymi emanacjami Bóstwa a tymi przynależącymi do stworzenia[113]. Kiedy mistyk podejmuje aktywność kontemplacyjną zorientowaną na osiągnięcie podobieństwa swoich właściwości do właściwości bożych, umożliwia on przepływ światła poprzez *parcuf Zeir Anpin* z wyższych poziomów duchowych do niższych. Mówiąc inaczej, doprowadza do połączenia przejawienia boskiego sądu w lewej linii na drzewie życia, z prawą linią, przedstawiającą boże miłosierdzie, wprowadzając pokój (*Szalom*) pomiędzy tymi sferami (wcześniej pozostającymi między sobą w pewnego rodzaju konflikcie), umożliwiając przepływ światła przez wspomniany rodzaj duchowego buforu[114]. W tej perspektywie staje się zrozumiałe, dlaczego król Salomon nazywany jest mężem pokoju[115] oraz dlaczego w swoim panowaniu realizował politykę pokojową.

Jezus podobnie jak Salomon przedstawiony jest jako ten, który wprowadza pokój. Izajasz prorokuje o Nim w sposób następujący:

> Albowiem Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany, na Jego barkach spoczęła władza. Nazwano Go imieniem: Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, **Książę Pokoju**[116].

Ponadto, gdy Jezus po zmartwychwstaniu ukazuje się uczniom, pozdrawia ich słowem „Szalom”[117]. Podczas zapowiedzi swojego odejścia do Ojca oraz obietnicy zesłania Ducha Świętego mówi do Apostołów: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam”[118]. Jak sugeruje dalsza część przytoczonego wersetu: „Nie tak jak daje świat, Ja wam daję”, chodzi tu przede wszystkim o pokój rozumiany w sensie duchowym.

---

z Noem błogosławieństwo przeszło na Sema, z Abrahamem - zacieśniło się do dzieci Izraela, umierający Jakub stwierdza, że nie będzie odjęte berło od Judy. Wreszcie po synajskim przymierzu obietnica dana Dawidowi zacieśnia krąg wybranych do jego potomstwa”.

[113] *Daily Zohar # 3618 – Tazria – The wIse king with seven names*, https://dailyzohar.com/daily-zohar-3618-tazria/ (dostęp: 11.02.2024).

[114] Por. M. Portnaar, *Po stopniach duchowej drabiny. Na podstawie materiałów „Szlawej haSulam” Rabbi B. Aszlaga*, s. 462-463, https://1drv.ms/u/s!Ao1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

[115] Por. 1 Krn 22, 8-9.

[116] Iz 9, 5, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[117] Łk 24, 36.

[118] J 14, 27.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, iż niemożliwe jest dokładnie przełożenie modelu Trójcy Świętej na kabalistyczny system pojęciowy. Aspektem, na którego płaszczyźnie dochodzi do rozdźwięku pomiędzy Trójcą a nauką o *sefirot* i *parcufim*, jest kwestia doskonałości poszczególnych Osób boskich. Zgodnie z doktryną chrześcijańską, przywołując ponownie fragment zacytowany w przypisie kilka stron wcześniej, „każda z nich jest Bogiem całkowicie i bezwarunkowo, a nie jego zmodyfikowaną częścią". Kwestia ta nie stanowi natomiast podstawowego założenia omawianej teorii[119]. Z tego względu, w moim przekonaniu, możliwe jest jedynie częściowe oddanie jej istoty na gruncie mistyki żydowskiej oraz twierdzeń formułowanych przez jej przedstawicieli. Pomimo tego konieczne pozostaje uznanie prymatu jednej lub drugiej doktryny.

Zgodnie z, moim zdaniem, najlepszą próbą wyjaśnienia koncepcji trójosobowego Boga (ze szczególnym naciskiem na osobę Syna Bożego) na sposób kabalistyczny, Jezus odpowiada poziomowi *Keteru* przejawiającemu się na różnych poziomach rzeczywistości. Jego istota związana jest ze światem *Adam Kadmon*. Przejawia się On również jako parcuf *Atik* i *Arich Anpin*, a w swoim pierwszym przyjściu identyfikowany jest z *keterem Zeir Anpina* świata *Acilut*. *Zeir Anpin* identyfikowany jest z istotą człowieka oraz z Izraelem (ChaBaD) i narodami świata (HaGaTNeHIM). Z tej przyczyny Jezus utożsamiany jest zarówno z Izraelem, jak i z Kościołem[120], który w nauczaniu św. Pawła określany jest jako Jego ciało.

Słowo *Keter* tłumaczy się jako „korona" – symbol władzy królewskiej. Z tego powodu Chrystus nazywany jest w Ewangeliach Królem Żydowskim, a jednym z jego teologicznych typów jest król Salomon. Podobnie jak Jezus, przynosi on pokój, przy czym w przypadku Chrystusa chodzi tu przede wszystkim o pokój w sensie duchowym, umożliwiający przepływ światła do świata materialnego, do oraz poprzez ludzi, którzy przyjęli Jego ofiarę.

[119] Sednem doktryny o Trójcy jest przekonanie o istnieniu w Bogu jednej substancji przy jednoczesnej wielości osób. Kabała również to postuluje.

[120] Podczas objawienia, które św. Paweł otrzymał w drodze do Damaszku, skutkujące jego nawróceniem, Jezus zadaje przyszłemu apostołowi pytanie: „Dlaczego mnie prześladujesz ?", mając na myśli prześladowania, których doświadczał Kościół. Dz 9, 4.

Dodajmy, iż teoretycznie istnieje również możliwość utożsamienia drugiej osoby Trójcy Świętej z postacią upersonifikowanej Mądrości Bożej, pojawiającej się m.in. w „Księdze Przysłów". Taki pogląd odnaleźć można np. u przedstawicieli niektórych ruchów judaizmu mesjanistycznego[121], a także wśród części teologów chrześcijańskich. W ósmym rozdziale wspomnianego tekstu Mądrość ukazana jest jako towarzyszka Stwórcy w procesie kreacji świata. Mówi, iż powstała zanim uczyniona została ziemia, że zaczęła istnieć przed pagórkami i źródłami wód itp. Oto fragment jej wypowiedzi:

> Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała. Przed oceanem istnieć zaczęłam, przed źródłami pełnymi wody; zanim góry zostały założone, przed pagórkami zaczęłam istnieć; nim ziemię i pola uczynił – początek pyłu na ziemi. Gdy niebo umacniał, z Nim byłam, gdy kreślił sklepienie nad bezmiarem wód, gdy w górze utwierdzał obłoki, gdy źródła wielkiej otchłani umacniał, gdy morzu stawiał granice, by wody z brzegów nie wyszły, gdy kreślił fundamenty pod ziemię[122].

Boża Mądrość jest to boża hipostaza, prawzór wszelkiego stworzenia, lub ogniwo pośrednie między Stwórcą a stworzeniem[123]. Zdaniem wielu badaczy jest odpowiednikiem boskiego *Logosu*, z którym utożsamiany jest Jezus. Reprezentantką koncepcji polegającej na identyfikacji tej instancji z Jezusem Chrystusem jest Angelika Maria Małek. W swojej rozprawie doktorskiej pt. „Macierzyńska symbolika w chrystologiach starożytnych i średniowiecznych oraz jej współczesna funkcja emancypacyjna w teologiach feministycznych" ukazuje ona podobieństwa pomiędzy sposobem przedstawienia Zbawiciela w Ewangeliach a postacią *Sofii*. Podkreśla, iż Chrystus podobnie jak *Sofia* jest początkiem wszechrzeczy (J 1, 3 i Mdr 8, 5), pierworodnym całego stworzenia (Kol 1, 15 i Prz 8, 22), nawołuje na ulicach (J 7, 28-37 i Prz 1, 20), kto miłuje Jego, tego miłuje Bóg (J 14, 23 i Prz 8, 17), czyni ludzi Jego przyjaciółmi (J 15, 15 i Mdr 7, 27) itp[124].

[121] A. Juszczak, dz. cyt., s. 109.
[122] Prz 8, 22-29, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.
[123] W języku greckim znana jest ona pod nazwą *Sofia*, a w języku hebrajskim pod nazwą *Chochma.*
[124] Por. A. Małek,*"Jak ptak swoje pisklęta". Macierzyńska symbolika w chrystologiach starożytnych i średniowiecznych*

Z jednej strony, w świetle zreferowanych poglądów kabalistycznych dotyczących natury Jezusa, identyfikacja Go z Mądrością Bożą wydaje się uzasadniona. Dusza Zbawiciela jest bowiem związana z najwyższymi poziomami świata *Acilut* – świata *Chochmy*. Z drugiej jednak strony, fragmenty „Księgi Przysłów" wyraźnie ukazujące Mądrość jako żeński aspekt Bóstwa pozwalają wnioskować, iż chodzi tutaj raczej o Szechinę (boską obecność), kojarzoną z *sefirą Malchut* świata boskiej emanacji[125]. Jeśli mamy na uwadze zreferowane wcześniej kabalistyczne ujęcie zagadnień chrystologicznych, utożsamienie Jezusa z tak rozumianą Mądrością nie jest możliwie, albowiem Jego istota odnosi się nie do poziomu *Malchut*, lecz do *Zeir Anpina*.

3. Kabalistyczna koncepcja grzechu pierworodnego i jej możliwe implikacje chrystologiczne

Wielu osobom zapewne bardzo dobrze znana jest historia o ludzkim upadku, zapisana w pierwszej księdze Biblii. Dzisiaj ta głęboko zakorzeniona w kulturze europejskiej opowieść z jednej strony wciąż bywa postrzegana jako wartościowa i pouczająca, lecz z drugiej strony, jako w znacznym stopniu naiwna i archaiczna. W kontekście współczesnego obrazu świata, bazującego na odkryciach nauk szczegółowych, trudna do utrzymania wydaje się oparta na historii o przewinieniu popełnionym przez Adama i Ewę standardowo rozumiana koncepcja grzechu pierworodnego. W tej sytuacji warto rozważyć alternatywną interpretację upadku pierwszych rodziców, obecną w mistyce żydowskiej. Wydaje się ona bowiem omijać wiele problemów, jakie współcześnie rodzi wspomniana koncepcja (tj. tradycyjnie rozumiana koncepcja grzechu pierworodnego). Dodatkowo pociąga ona za sobą szereg możliwych implikacji istotnych dla teologii chrześcijańskiej, odnośnie do tajemnicy wcielenia oraz mechanizmu zbawienia człowieka. Zostaną one przedstawione w dalszej części rozważań.

Przez wieki w środowiskach chrześcijańskich historię o ludzkim upadku z trzeciego rozdziału pierwszej księgi Biblii, pomimo świadomości symbolicznego charakteru „Księgi Rodzaju", postrzegano jako opowieść przynajmniej

oraz jej współczesna funkcja emancypacyjna w teologiach feministycznych, Kraków 2022, s. 33.

[125] R. Fine, *Lessons in Tanya - epistle 21*, https://www.chabad.org/library/tanya/tanya_cdo/aid/1004299/jewish/Epistle-21.htm (dostęp: 24.06.2026).

w pewnej mierze opartą na prawdziwych wydarzeniach[126]. W tym kontekście zaryzykować można stwierdzenie, iż postrzeganie Adama jako postaci historycznej stanowiło jeden z fundamentów chrześcijaństwa, gdyż wyjaśniało przyczyny niedoskonałości, istniejącej w człowieku i w świecie, oraz nadawało sens zbawczej misji Syna Bożego. Przekonanie to znalazło swoje odzwierciedlenie w nauczaniu magisterium Kościoła Katolickiego, a dokładniej w encyklice „*Humani Generis*" Piusa XII, stanowiącej reakcję na istotny wzrost znaczenia teorii ewolucji, i w zawartej tam krytyce poligenizmu. Podejmowane w przedmiotowej encyklice zagadnienie rozumienia natury pierwszych ludzi oraz ich upadku, a także konsekwencji tego wydarzenia, stanowi istotne odniesienie dla katolickiego nauczania o grzechu pierworodnym. Oto dwa wybrane fragmenty wspomnianego pisma:

> Jeśli zaś chodzi o inną hipotezę, mianowicie poligenizm, to synowie Kościoła wcale już nie mają podobnej wolności. Nie wolno bowiem wiernym przyjmować opinii, której zwolennicy twierdzą, że po Adamie istnieli na ziemi ludzie niepochodzący od niego, jako prarodzica, drogą naturalnego rozmnażania się, lub że Adam oznacza pewną liczbę prarodziców[127].

> Okaże się bowiem całkiem niemożliwe, jakby się dało pogodzić taką teorię z nauką źródeł prawdy Objawionej i dokumentów Kościoła Nauczającego o grzechu pierworodnym, który pochodzi z grzechu rzeczywiście popełnionego przez jednego Adama i przeszczepiany rodzeniem na wszystkich jest zarazem wrodzonym grzechem własnym każdego człowieka[128].

Opracowanie oraz popularyzacja teorii ewolucji wywołały potrzebę reinterpretacji rozumienia odstępstwa dokonanego przez pierwszego człowieka[129], czyniąc odpowiedź na pytanie o rozumienie początkowych rozdziałów „Księgi Rodzaju" — stanowiące przedmiot debaty również na wcześniejszych etapach

[126] K. Claunch, *Adam and Eve: Did They Literally Exist in the Beginning and Does It Matter?,* 2023, https://equip.sbts.edu/publications/magazine/magazine-issue/spring-2022-vol-90-no-1/adam-and-eve-did-they-literally-exist-in-the-beginning-and-does-it-matter/ (dostęp:06.07.2025).

[127] Cyt. za: N. Austriaco, *O stworzeniu 25. Historyczność istnienia Adama i Ewy. Część I: Dane teologiczne*, https://szkolateologii.dominikanie.pl/summa/25-historycznosc-istnienia-adama-i-ewy-czesc-i-dane-teologiczne/ (dostęp:06.10.2025).

[128] Cyt. za: tamże.

[129] W. Baran, *Grzech pierworodny dziś. Próba reinterpretacji dogmatu w obliczu wyzwań współczesnych*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2021, s. 16.

rozwoju chrześcijaństwa — zdecydowanie bardziej pilną[130]. Wraz ze wzrostem znaczenia teorii ewolucji, powstał rozdźwięk pomiędzy naukowym obrazem świata a tym wyłaniającym się z Pisma Świętego, który do tamtej pory był niemal powszechnie akceptowany. Odkrycia Darwina okazały się problematyczne dla koncepcji grzechu pierworodnego, a co za tym idzie, dla wiary chrześcijańskiej w ogóle, szczególnie jeśli chodzi o kwestię genezy zła i cierpienia, a także ich związku z działaniem człowieka. Okazało się, iż cierpienie istniało na długo przed pojawieniem się gatunku *homo sapiens* oraz że jest ono wpisane w proces tworzenia się życia na ziemi, a zatem, iż fakt jego istnienia nie może być następstwem wolnego wyboru człowieka[131]. Stąd niektórzy teologowie katoliccy podjęli, częściowo udane, próby wyłącznie symbolicznej interpretacji tej biblijnej historii, pojmując ją jako ilustrację bytowego i moralnego stanu człowieka oraz jako refleksję na temat natury ludzkiej; słusznie akcentując przy tym fakt, iż hebrajskie słowo Adam oznacza tyle, co „człowiek" (np. Julius Gross, Eugen Drewermann)[132]. Inni umieścili z kolei wydarzenie grzechu pierworodnego na którymś etapie ewolucyjnego rozwoju człowieka, zajmując stanowisko pośrednie między interpretacją tradycyjną a całkowitym odrzuceniem historycznego waloru przewinienia popełnionego przez protoplastów ludzkości (np. Karl Rahner)[133]. Według zaproponowanej przez Czesława Bartnika typologii nurtów reinterpretacyjnych teologii grzechu pierworodnego przedstawione zespoły poglądów noszą nazwy „mityczny" oraz „historiozbawczy"[134].

Niejako w kontraście do zarysowanych wyżej przemyśleń i opinii teologów Kościoła Rzymskiego, część fundamentalistycznych środowisk chrześcijańskich (wywodzących się z niektórych form protestantyzmu), wciąż opowiada się za dosłownym rozumieniem historii z rozdziału trzeciego „Księgi Rodzaju", negując zarazem ustalenia współczesnej nauki. Najbardziej wyrazistymi przykładami takich poglądów są: kreacjonizm młodej ziemi oraz różne odmiany tzw. kreacjonizmu starej ziemi[135].

[130] K. Claunch, dz. cyt.

[131] K. Pachniewski, dz. cyt., s. 106.

[132] W. Baran, dz. cyt., s. 16.

[133] T. Stwora, *Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej*, Studia Ełckie 14, 2012, s. 455.

[134] Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka. Tom I. Traktaty I-VI*, Lublin 2012, s. 356-361.

Katolickie podejście do rozpatrywanego zagadnienia wydaje się bardziej zgodne z obecnym stanem wiedzy naukowej oraz lepiej uwzględniać symboliczny charakter pierwszej księgi Biblii niż fundamentalistyczne podejście protestanckie. Postawa protestancka jest jednak również zrozumiała. Zakwestionowanie realności wydarzenia opisywanego jako spożycie owocu z drzewa poznania dobra i zła może bowiem prowadzić do poważnych konsekwencji dla chrześcijańskiej teologii zbawienia. Celem wcielenia Syna Bożego jest przywrócenie pierwotnej harmonii między człowiekiem a Bogiem, zniszczonej przez grzech pierwszego człowieka. Jezus zostaje przedstawiony przez św. Pawła jako nowy Adam:

> Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni[136].

Jeśli całkowicie odrzuci się historyczny wymiar postaci Adama, pojawiają się poważne trudności w rozumieniu zbawczej misji Chrystusa. Wówczas opierałaby się ona na odwróceniu skutków wydarzenia, które *de facto* nie miało miejsca.

Zarówno katolickie, jak i protestanckie podejście, pomimo że opiera się na racjonalnych podstawach, obarczone jest pewnymi problemami. Pogląd protestanckich fundamentalistów neguje dobrze uzasadnione teorie naukowe (takie jak teoria ewolucji i teoria Wielkiego Wybuchu), natomiast katolicki punkt widzenia często wydaje się osłabiać realny wymiar wydarzenia opisanego jako zjedzenie owocu z drzewa poznania dobra i zła. Kabalistyczna koncepcja upadku Adama pozwala uniknąć części wskazanych trudności interpretacyjnych. Zarazem, według mnie, ma ona potencjał do pogłębionego, duchowego wyjaśnienia analizowanej historii, a tym samym rzucić może istotne światło na zagadnienia chrystologiczne. Według tradycji judaistycznej opowieść o grzechu pierwszych rodziców jest to opis w pełni realnego wydarzenia, mającego jednak miejsce nie w rzeczywistości fizycznej, a duchowej. W ujęciu kabalistycznym wyda-

[135] Por. K. Jodkowski, *Klasyfikacja stanowisk kreacjonistycznych*, Filozoficzne aspekty genezy, t. 2/3, 2005-2006.

[136] 1 Kor 15, 21-22, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

rzenie to ma charakter ponadczasowy i może być rozumiane jako proces stale aktualny, wydarzający się nieustannie[137].

Podobną ideę odnaleźć możemy w sofiologii rosyjskiej[138]. Jej reprezentantom znane były idee kabalistyczne. Dla przykładu, jej czołowy przedstawiciel, Włodzimierz Sołowjow, zgłębiał pisma żydowskich mistyków i zdaniem biografów miał powiedzieć, że zawarta w nich mądrość przewyższa cały dorobek filozofii zachodniej[139]. Zdaniem myślicieli należących do wspomnianego nurtu filozofii prawosławnej upadek Adama „dokonał się w metahistorii, na granicy obecnego, grzesznego świata". Miał on miejsce w: „innym porządku świata, istniejącym jeszcze przed pojawieniem się czasu"[140]. Wacław Hryniewicz podkreśla, iż Adam, zgodnie z tą ideą, popełniając grzech pierworodny, zgrzeszył jako wszechczłowiek[141].

Według tradycji żydowskiej Adam początkowo był istotą androgyniczną – łączył w sobie cechy męskie i żeńskie, aż do momentu wydzielenia się z niego żeńskiego aspektu. W Biblii przedstawione jest to jako stworzenie Ewy z jego żebra. Adam przed upadkiem był istotą potężną, doskonalszą od aniołów, niemal równą Bogu. Tradycja żydowska podaje, iż widział on „od krańca do krańca". Oznacza to, iż obejmował swym zasięgiem poznawczym całą rzeczywistość. Nie posiadał również fizycznego ciała. Jego grzech polegał na egoistycznym wchłonięciu w siebie duchowego światła, na przyjęciu światła Mądrości (*Chochma*) bez ubrania go w światło łaski (*Chasadim*)[142]. Adam to duchowy prawzór ludzkości, popełnione przez niego odstępstwo doprowadziło do rozproszenia iskier boskiego światła, które ziemski człowiek musi „zebrać" i ponownie połączyć, dokonując aktu *Tikkun Olam* (naprawy świata). Adam doprowadził do upadku wszystkich poziomów rzeczywistości znajdujących się duchowo

[137] G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, Warszawa 2020, s. 122.

[138] Por. np. S. Bułgakow, *Sofijność świata stworzonego,* [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska Filozofia Rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. 1., s. 107-112, Łódź 2001.

[139] S. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 112.

[140] W. Hryniewicz, G*rzech pierworodny. III. W teologi* prawosławnej, [w:] J. Waluszek, S. Janeczek i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1933, s. 292.

[141] Tamże, s. 292.

[142] B. Aszlag, *Szamati*, r. 111, https://kabbala.pl/category/b/szamati/ (dostęp: 03.07.2025).

poniżej niego, a w rezultacie do powstania świata materialnego i fizycznego człowieka[143]. Wtedy oddzieliła się od niego jego żeńska część – Ewa, powstała wcześniej z jego boku. Adam identyfikowany jest z poziomem *Zeir Anpin* – to w nim znajduje się źródło ludzkich dusz, natomiast Ewa z *parcufem Nukva*, świata *Acilut*. *Nukva* kojarzona jest z *Szechiną*, boską obecnością czy też bożą immanencją[144]. Według interpretacji kabalistycznych symbolizuje ją Oblubienica z „Pieśni nad Pieśniami"[145]. W księdze tej owa postać zaprezentowana zostaje przy użyciu doniosłego języka, uwydatniającego jej boską naturę:

> Jedna jest gołębica moja, moja nieskalana, jedna u swojej matki, wybrana u tej, która ją urodziła. Widziały ją inne córki i nazwały ją szczęśliwą, królowe i nałożnice sławiły ją. Kto jest ona, wstępująca jak ranna zorza, piękna jak pełnia księżyca, jaśniejąca jak słońce, groźna jak pułki pod chorągwiami[146].

W tradycji żydowskiej *Nukva* przedstawiana jest na ogół jako partnerka *Zeir Anpina*, a także jako jego siostra. Może to służyć jako wyjaśnienie faktu, iż w rzeczonym poemacie dwoje Oblubieńców miejscami używa względem siebie określeń odwołujących się do relacji pomiędzy rodzeństwem. W czwartym rozdziale Oblubieniec zwraca się do Oblubienicy: „Ujęłaś mnie za serce siostro moja, oblubienico"[147]. Ta z kolei, jako wyraz tęsknoty, kieruje do niego następujące słowa: „O, gdybyś był dla mnie bratem, który ssał pierś mojej matki!"[148]. Wyjaśnienia tej, z pozoru niejasnej kwestii dostarcza kabalistyczna idea, wedle której *parcufim Zeir Anpin* i *Nukva* w odniesieniu do siebie nawzajem pozostają w relacji analogicznej do romantycznego związku kobiety z mężczyzną, jednak w odniesieniu do swojej duchowej matki – *Biny*, są jak rodzeństwo[149].

[143] G. Scholem, *O mistycznej*…, s. 62-66.

[144] Tamże, s. 48-49.

[145] Por. J. C. Moreno-Szypowska, *Song of Songs in the Zohar,* Filozofia Chrześcijańska, 20, 2023.

[146] PnP 6, 9-10, [w:] *Księgi Pięciu Megilot*, tłum. Cz. Miłosz, Lublin 1984.

[147] PnP 4, 9, [w:] *Księgi Pięciu Megilot*, tłum. Cz. Miłosz, Lublin 1984.

[148] PnP 8, 1, [w:] *Księgi Pięciu Megilot*, tłum. Cz. Miłosz, Lublin 1984.

[149] Ch. Vital, *Etz Chaim*…, *Sha'ar ha-Partzufim*, rozdz. 1–3.

Grzech Adama wprowadza separację pomiędzy obydwoma *parcufim*[150]. Owo rozłączenie opisane zostaje za pomocą poetyckiego języka „Pieśni nad Pieśniami":

> Na łożu mojem w nocy szukałam tego, którego umiłowała dusza moja; szukałam go alem go nie znalazła[151]

Zadaniem człowieka jest przywrócenie jedności tym dwóm manifestacjom Boga: męskiej i żeńskiej. Mówiąc inaczej, celem procesu naprawy jest połączenie liter WH z JH w czteroliterowym imieniu Boga. *Zeir Anpin* często określany jest przy użyciu zwrotu: „Święty, niech będzie błogosławiony". Mając na uwadze ten fakt, dostrzeżemy, że na potrzebę zjednoczenia *Zeir Anpina* z *Nukvą* wskazuje następująca żydowska formuła modlitewna:

> W imię zjednoczenia Świętego niech będzie błogosławiony i Jego Szekiny, aby zjednoczyć imię Y-H z W-H w doskonałej jedności, w imieniu całego Izraela[152].

Ponadto wyraża ją słowo *Cadik* (Sprawiedliwy), albowiem litery *Cadi* i *Kuf*, z których składa się to słowo, wskazują kolejno na ostatnią *sefirę Zeir Anpina*, *Jesod* – to w niej jego pozostałe *sefirot* koncentrują się, oraz na wyższą część *Malchut*[153]. Wyraża ją także najbardziej znana modlitwa w religii żydowskiej *Szema Izrael* (słuchaj Izraelu): „Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem, Pan jest jeden" (*Szema Israel, JHWH (Adonaj) elohejnu, JHWH echad*)[154]. Pojawiające się w niej nawiązania do zmysłu słuchu wskazują na *Binę*[155], natomiast Izrael oznacza *Zeir Anpin*, któremu odpowiada święte niewymawialne imię, JHWH. Aby go nie wypowiadać, podczas modlitwy zamienia się je na imię

[150] *Zohar Vayechi chapter 27,* https://www.zohar.com/zohar/Vayechi/chapters/27 (dostęp:11.11.2025).

[151] PnP 3, 1, [w:] *Księgi Pięciu Megilot,* tłum. Izaak Cylkow, Kraków 2017.

[152] S. Mathers, *The Kabbalah Unveiled*, Whitefish 2010.

[153] Zohar Hakdama, s. 78, https://1drv.ms/u/s!Ao1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD,.

[154] *Księga Psalmów z tradycyjnymi*…, s. 28-29.

[155] M. Gruenwald, *Rectify our Hearing,* https://kabbalahexperience.com/rectify-our-hearing/ (dostęp: 09.11.2025).

Adonaj, przynależące do *Malchut*[156]. W ten sposób uzewnętrzniana jest intencja co do mistycznego zespolenia jednego imienia z drugim, czyli zjednoczenia *Malchut* z *Zeir Anpinem*, które może odbyć się przy udziale światła *Biny*. Unia *Zeir Anpina* i *Nukvy* jest odbiciem relacji zachodzących między wyższymi *parcufim*: *Aba* (ojciec) i *Ima* (matka)[157].

Można wskazać pewne analogie między tą symboliką a wybranymi wypowiedziami przypisywanymi Jezusowi. Według apokryficznej „Ewangelii Tomasza" nauczał On, iż Królestwo Boże zostanie urzeczywistnione w momencie połączenia tego, co męskie z tym, co żeńskie[158]. O tym samym duchowym procesie można powiedzieć, używając innej metafory – metafory połączenia nieba i ziemi. W kabale *Zeir Anpin* nazywany jest niebem, a *Nukva* ziemią[159]. W tym świetle słowa Jezusa z modlitwy pańskiej, znanej jako „Ojcze Nasz": „jako w niebie tak i na ziemi", nabierają nowego znaczenia. Do przedstawionego procesu odnosi się również – rodzące wiele niejasności – pojęcie „Królestwo Niebieskie", używane przez Jezusa wielokrotnie. Słowo „królestwo" oznacza bowiem *sefirę Malchut*[160], natomiast niebo jest symbolem *Zeir Anpina*. Termin *Malchut Shamayim* (Królestwo Niebieskie) wskazuje więc na podniesienie *Malchut* do *Zeir Anpina*, czyli na połączenie tych dwóch boskich manifestacji. Proces ten ma odniesienie także do wewnętrznej postawy człowieka, w kontekście pracy nad wybudowaniem duchowych naczyń (*kelim*). Jego odbiciem jest głęboko pojęta wiara – jedna z centralnych kategorii przesłania ewangelicznego[161].

Opisany wcześniej grzech Adama jest antropologicznym odpowiednikiem postulowanego przez kabałę luriańską procesu rozbicia naczyń, odnoszącego się do poziomu ontologicznego oraz do wyższej sfery duchowej rzeczywistości niż ta, której dotyczy odstępstwo uczynione przez pierwszego człowieka. *Szewirat ha kelim* polegało na upadku siedmiu niższych *sefirot* świata *Nekudim* (który pośredniczy między światem *Adam Kadmon* a *Acilut*) w rezultacie przy-

[156] A. Kaplan, *komentarz*…, s. 197.

[157] B. Aszlag, *Szamati*…, r. 141.

[158] Ewangelia Tomasza, tłum. Jean-Yves Leloup, Lutynia 2023, log. 22-23.

[159] *The Zohar* t. II, Los Angeles 2003.

[160] słowo „malchut" w tłumaczeniu na polski oznacza właśnie „królestwo".

[161] M. Portnaar, *Nauka*…, s. 100-102.

ciągnięcia nadnaturalnego światła na sposób egoistyczny. W wyniku tego *kelim,* utożsamiane ze wspomnianymi wcześniej *sefirot*, rozbiły się. Innymi słowy, przyczyną rozbicia była niemożność otrzymania przez nie światła z czystą intencją. Podstawą dla sformułowania rozpatrywanej koncepcji jest zoharyczna nauka o śmierci siedmiu królów Edomu, pojawiających się w Torze. Rozbicie naczyń było jednak zjawiskiem koniecznym i zamierzonym, wpisanym w boski plan. Umożliwiło wznoszenie się po kolejnych duchowych stopniach. Dało możliwość przepływu światła z wyższych poziomów, a więc naprawę. Pomimo tego jest ono zarazem korzeniem wszelkiego zła. Wydarzenie to doprowadziło do powstania złych sił zwanych *sitra achra* („drugą stroną") lub *kelipot* („skorupami"). Skutkowało także pojawieniem się demonów, wraz ze stojącym na ich czele Samaelem – demonem odpowiedzialnym za grzech pierwszych ludzi[162].

W celu naprawy rozbitych naczyń powstał świat *Acilut*[163]. Naprawia on poszczególne poziomy, które doświadczyły upadku. Jednak z powodu grzechu Adama poziomy *Aciluta* również upadły. Tak powstały światy *Beri'a*, *Jecira* i *Asija*. Zadaniem człowieka jest podniesienie, poprzez swoje duchowe działanie, poziomów odnoszących się do trzech niższych światów, do *Aciluta*. W rezultacie dojść może do ich naprawy, a w konsekwencji do naprawy poziomów świata *Nekudim*, co ostatecznie skutkować będzie odwróceniem procesu *szewirat ha kelim*[164].

Należy wspomnieć o pewnym szczególnie istotnym zastrzeżeniu, które warto mieć na uwadze, analizując założenia żydowskiej mistyki. Mianowicie, trzeba pamiętać, że poszczególne elementy świata duchowego i procesy w nim zachodzące, są absolutnie wolne od ograniczeń materialnych, a co za tym idzie, iż nie podlegają one porządkowi czasowo-przestrzennemu. Scholem pisząc na temat czterech wzmiankowanych wcześniej światów (*Acilut*, *Beri'a*, *Jecira*, *Asija*), zaznacza, iż światy te „nie następują po sobie czasowo, lecz istnieją równo-

[162] J. Chajim, *Daat we Twuna*, r. 10, https://1drv.ms/u/sAo1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

[163] Świat *Acilut* nazywany jest również nowym *MA*. *MA* jest to z kolei *parcuf Adama Kadmon*, na któy ubiera się świat *Nekudim*. Istnieje pięć *parcufim* świata *Adam Kadmon*. Są nimi: *Galgalta*, *AB*, *Sag*, *MA* i *Bon*. *Parcuf MA* odpowiada poziomowi *Zeir Anpina*. Por. tamże.

[164] J. Aszlag, *Talmud dziesięciu sefirot*..., cz. 6.

cześnie i tworzą różne stadia, w których materializuje się coraz bardziej twórcza moc Boga"[165]. Podobnie zdaniem kabalistów, rzecz się ma w przypadku aktów: *cimcum*, *szewirat ha kelim* oraz upadku Adama, a także wszelkich innych duchowych procesów. Poszczególne zdarzenia, które możemy w ich ramach wyodrębnić, opisywane za pomocą określeń związanych z czasem i przestrzenią, tak naprawdę tym porządkom nie podlegają, lecz następują po sobie na zasadzie przyczyny i skutku. Co więcej, Jehuda Aszlag podkreśla, iż:

> cała mądrość kabały oparta jest na aspektach duchowych, które nie obejmują ani miejsca, ani czasu i zupełnie nie ma w nich znikania, ani zamiany (jednego na drugie), a wszystkie zmiany, o których mówi się w tej mądrości, nie oznaczają, że pierwszy stopień znika i otrzymuje nową formę (nowe właściwości), ale wspomniana zmiana jest tylko aspektem dodatkowej formy, a pierwsza forma (forma wyjściowa) nie porusza się ze swojego miejsca[166].

Jeśli zaś chodzi o rozumienie natury duchowej gradacji rzeczywistości, zwróćmy uwagę, iż wzrost stopnia doskonałości danej sfery jest odwrotnie proporcjonalny do wzrostu jej pragnienia otrzymywania – to, co wyższe i bardziej subtelne, ma naturę altruistyczną, natomiast to, co najniższe i najbardziej grube, cechuje się największym poziomem egoizmu[167].

Mając na uwadze zreferowane koncepcje, przejdźmy do próby wyjaśnienia na gruncie nauk kabalistycznych, w jaki sposób zachodzi proces zbawienia, dokonanego przez śmierć Jezusa Chrystusa. Wpierw niezbędne jest jednak przybliżenie czytelnikowi zagadnienia stanów duchowego *parcufa*. Jego stanem wyjściowym jest tzw. *katnut* – stan naczyń przed osiągnięciem światła poziomu *rosz* („głowy"), tj. trzech pierwszych *sefirot.* Natomiast jego pełny stan, określany jest jako *gadlut*[168]. Powodują go działania ze strony sprawiedliwych, realizowane głównie poprzez akty modlitwy lub kontemplacji. Aby zrozumieć podstawę tego procesu, wspomnieć należy o tzw. drugim *cimcumie* (*cimcum bet*). Dokonał się on na poziomie *Necech*, *Hod* i *Jesod Adama Kad-*

[165] G. Scholem, *Kabała i jej*…, s. 122.

[166] J. Aszlag, *Talmud*…, cz.1., r.1., p.1.

[167] Tamże.

[168] *Księga Psalmów z tradycyjnymi*…, s. 28.

mon i polegał na wywyższeniu właściwości miłosierdzia ponad właściwość sądu (która uaktywniła się po pierwszym skróceniu). Owo wywyższenie dokonało się poprzez podniesienie *Malchut* (sąd) do *Biny* (miłosierdzie), w wyniku czego *parcuf* podzielił się na dwie części. Pierwsza włącza *sefiry Malchut*, *Zeir Anpin* i *Bina*, a druga *sefiry Keter* i *Chochma*. Dzięki *cimcumowi bet* możliwe stało się wznoszenie po stopniach swego rodzaju duchowej drabiny, a w rezultacie możliwa stała się naprawa świata. Opisany proces powoduje jednak, że kiedy *Malchut* podnosi się do *Biny*, trzy niższe *kelim* zostają wyłączone, a w *parcufie* pozostają tylko dwa najwyższe naczynia: *Keter* i *Chochma*, które napełniają światła *Nefesz* i *Ruach*. Następnie, gdy *Malchut* opuszcza się, uaktywnione zostają pozostałe *kelim* i mogą je napełnić odpowiadające im światła. W ten sposób dochodzi do przejścia ze stanu *katnut* do stanu *gadlut,* wiążącego się z otrzymywaniem światła *Chaja*[169].

Inaczej te dwa stany wyjaśniane są za pomocą trzech, a dokładniej czterech, etapów rozwoju duchowego organizmu. Są nimi: *ibur* (zarodek), *jenika* (karmienie) i dwa stopnie *mochin* (świateł głowy). Do urzeczywistnienia pierwszego z nich potrzebne jest pojawienie się najwyższego naczynia – *Keteru* – oraz wypełniającego je najniższego światła – *Nefesz*. Prowadzi to do podstawowego odczucia bożej obecności. Stan *jenika* zachodzi, gdy stworzenie oddaje światło *sefiry Malchut* do wyższego poziomu. Wówczas do *kli Keter* wchodzi poziom duszy *Ruach*, a stworzenie odczuwa swego rodzaju połączenie z boskim światłem[170]. Charakter tego stanu dobrze oddaje fragment Upaniszady Brihadaranjaka: „On poznał: To ja jestem stwarzaniem[...]”[171]. Kiedy człowiek przekazuje również ten poziom do wyższej, boskiej sfery, otrzymuje kolejne światło, *Neszama*, doprowadzając do zaistnienia pierwszego stanu *Mochin*, wraz z którym mistyk doświadcza pozazmysłowej jedności wszystkich bytów oraz potęgi bożego oddziaływania na świat. Jego intencje są zaś w pełni altruistyczne. W momencie, gdy oddaje także otrzymane właśnie światło *Neszama*,

[169] J. Ashlag, *Wprowadzenie w Sulam.* https://kabbalahgroup.pl/odwrotna-zaleznosc-pomiedzy-brakujacymi-kelim-i-brakujacymi-poziomami-swiatla/ (dostęp: 01.08.2025). Innymi słowy, gdzie pokonany zostaje dystans między człowiekiem a Bogiem.

[170] Tenże, *Wprowadzenie w Sulam*..., p. 73-74.

[171] *Upaniszady*, tłum. i kom. Marta Kudelska, Kraków 2014, s. 67.

udziela mu się poziom *Chaja*, światło *sefiry Chochma*, a w pewnej mierze także światło *Keteru – Jehida*. Dochodzi on do drugiego stanu *Mochin* lub, mówiąc inaczej, osiąga świat *Acilut*, gdzie znika rozróżnienie pomiędzy Stwórcą a stworzeniem[172]. Duchowy organizm mistyka osiąga wówczas stan dojrzały. Opisany proces można rozpatrywać zarówno w wymiarze jednostkowym – chodzi wówczas o opisaną przed chwilą medytacyjną podróż sprawiedliwych, jak i ogólnym – działania z ich strony powodują określone zmiany w duchowej rzeczywistości (skorelowane z przedstawionym procesem), skutkujące stopniowym udoskonalaniem świata.

W *gadlucie parcuf* otrzymuje światła *rosz* („głowy"). *Zeir Anpin* w stanie *katnut* jest zaś pozbawiony głowy. Kiedy człowiek poprzez duchowe wzniesienie doprowadza do zaistnienia stanu gadlut, w którym wszystkie poziomy rzeczywistości podnoszą się, przekazując sobie wzajemnie światło, *Zeir Anpin* otrzymuje głowę oraz najwyższe światła poziomu *rosz*, określane mianem korony (*Keter*). Wtedy dochodzi również do połączenia tego *parcufa* z *parcufem Nukva*. *Zeir Anpin* otrzymuje wspomnianą koronę od swojej duchowej matki (a jednocześnie od matki *Nukvy* – swojej żeńskiej części), tj. od innego, wyższego *parcufa*, jakim jest Ima, jeden z *parcufim Biny*[173]. Oblubienica z „Pieśni nad Pieśniami" po odnalezieniu ukochanego mówi: „Uchwyciłam go a nie puszczę, póki go nie zawiodę do domu matki mojej, do komnaty rodzicielki mojej"[174]. Z kolei stan *gadlut*, ukazany jako moment, w którym *Zeir Anpin* otrzymuje koronę, opisany zostaje w ostatnich wersetach cytowanego rozdziału „*Szir ha Szirim*" („Pieśni nad Pieśniami"):

> Wyjdźcie, córki jerozolimskie, spójrzcie, córki Syjonu, na króla Salomona w koronie, którą ukoronowała go jego matka w dniu jego zaślubin, w dniu radości jego serca[175].

Sposób zbawczej śmierci Chrystusa jawi się w istocie jako odbicie wspomnianego procesu. Nadprzyrodzona korona w Jego przypadku manifestuje

[172] *Księga Psalmów z tradycyjnymi*…, s. 28-29.

[173] J. Chajim, dz. cyt.

[174] PnP 3, 4, [w:] *Księgi Pięciu Megilot,* tłum. Izaak Cylkow, Kraków 2017.

[175] PnP 3, 11, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

się jako korona cierniowa, znak cierpienia, ale jednocześnie, mistycznego wywyższenia. Jezus umierając, ujawnia więc swoją naturę Króla Żydowskiego, czyli *Keteru Zeir Anpina*, zapoczątkowując erę panowania Boga w świecie. Podobnie jak w trzecim rozdziale „Pieśni nad Pieśniami", w Ewangeliach gloryfikacja Króla Żydowskiego, oznaczająca stan *gadlut*, ukazana jest jako finalizacja pewnego duchowego procesu o wielkiej doniosłości. Świadczą o tym wersety mówiące o zasłonie w świątyni, która w momencie ukrzyżowania rozdarła się[176], a także fragmenty Ewangelii zapowiadające to wydarzenie: „Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak trzeba, by wywyższono Syna Człowieczego"[177], „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie"[178].

Idea ta, wraz z fragmentem dotyczącym korony Salomona, rzuca nowe światło na kwestię ofiary Syna Bożego oraz mechanizmu zbawienia człowieka i naprawy rzeczywistości upadłej wskutek grzechu Adama. Jezus podobnie jak *Zeir Anpin* w stanie *gadlut* otrzymuje koronę. Oznacza to, że poprzez swoją śmierć i następujące po niej zmartwychwstanie urzeczywistnia przemianę nierozerwalnie związaną z Jego naturą, dzięki której możliwa staje się emanacja boskich sił ku bytom stworzonym[179]. Tym samym doprowadza On do połączenia męskiego i żeńskiego elementu Bóstwa, realizuje Królestwo Niebieskie (*Malchut Szamajim*), a także wprowadza duchowy pokój: „nie taki jaki daje świat"[180], dokonując aktu *Tikkun Olam*. Ów boski pokój, decydujący o urzeczywistnieniu wieczystej harmonii tudzież boskiego ładu, udziela się duszy ludzkiej zarówno na drodze mistycznego, kontemplacyjnego wzniesienia, jak i za sprawą Eucharystii. Mając na uwadze koncepcje kabalistyczne, można ją bowiem odczytać jako wyraz połączenia prawej i lewej linii drzewa *sefirot*, symbolizowanych kolejno przez chleb i wino[181]. Połączenie to prowadzić ma do powstania linii środkowej, przez którą nastąpić może przepływ boskiego światła

[176] Mt 27, 51.

[177] J 3, 14, [w:] *Biblia Tysiąclecia.*

[178] J 12, 32, [w:] *Biblia Tysiąclecia.*

[179] M. Portnaar, *Nauka*…, s. 69-70.

[180] J 14, 27.

[181] *The Zohar*, *The cup of blessing*, https://www.zohar.com/zohar/Vayechi/chapters/85(dostęp: 10.08.2025).

do stworzenia (zarówno prawa, lewa, jak i środkowa linia, oraz przypisane do nich *sefirot*, są elementami konstrukcji *Zeir Anpina*)[182].

Na podstawie powyższych rozważań widzimy, iż sam sposób śmierci Jezusa, z perspektywy kabalistycznej, widzieć można jako odbicie nadnaturalnego procesu, który ten uruchamia poprzez swoją śmierć. Proces ten umożliwia swobodny przepływ światła z wyższych poziomów rzeczywistości do niższych, a więc połączenie stworzenia ze sferą boskości. Tworzy świat niejako na nowo. Co interesujące, jeden z diagramów teozoficznych objaśniających kosmologię Jakuba Böhmego sugeruje, że prawdopodobnie mechanizm ten był mistykowi ze Zgorzelca znany. Rysunek przedstawia gwiazdę Dawida – symbol *Zeir Anpina* (jej sześć wierzchołków oznacza sześć *sefirot* tego *parcufa*, natomiast centralny punkt, powstały z nałożenia dwóch trójkątów, symbolizuje zjednoczony z nim *parcuf Nukva*, czyli *Malchut*)[183] – nad którą umieszczona została korona, a poniżej krzyż[184].

W „*Etz Chaim*" Ch. Vitala rozpatrywany w poprzednich akapitach proces zostaje opisany bardziej szczegółowo. Z dzieła będącego zapisem nauk Izaaka Lurii, dowiadujemy się, iż korona *Zeir Anpina* powstaje z niższej połowy *Tiferet* i z nowym *Necach*, *Hod* i *Jesod Twuny* – żeńskiej części *parcufa* odpowiadającego siedmiu niższym *sefirot Biny*, o nazwie Iszsut (*Izrael Saba* i *Twuna*)[185]. Z kolei „Księga Zohar" wyjaśnia, że jej pojawienie się jest wynikiem obdarzenia *Zeir Anpina* światłem *Chasadim* (światłem łaski) przez *Binę*[186].

Opisany mechanizm ma charakter niezwykle doniosły. Można go porównywać do oddziaływań fizycznych najwyższych rzędów, z tym zastrzeżeniem, że jego znaczenie i moc – ze względu na ontyczną przepaść i olbrzymią różnicę doskonałości pomiędzy sferą ducha a materialnością – w porządku duchowym przewyższają wszystkie, wielkoskalowe procesy zachodzące w mate-

[182] *Zohar – Daily Zohar, Vayechi Day 4 (Breishit 239b)*, https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/1375488/jewish/Daily-Zohar-Vayechi-Day-4.htm (dostęp: 21.09.2025).

[183] N. Silberberg, *The Star of David Kabbalistic Insights Into the Jewish Star*, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/788679/jewish/The-Star-of-David.htm (dostęp: 11.08.2025).

[184] J. Böhme, *Mysterium Ziemskie i Niebieskie*, Wieluń 2008.

[185] M. Portnaar, *Nauka*…, s. 70.

[186] *The Zohar*, t. II, dz. cyt., s. 158.

rialnym wszechświecie, takie jak wybuchy supernowych i emisje kosmicznych dżetów. Wywyższony na krzyżu Chrystus otrzymuje koronę. Nawiązując do zastosowanego przez Niego samego porównania, jest On jak wąż wywyższony przez Mojżesza na pustyni.

> Tak jak Izraelici zostali ocaleni przed plagą węży, gdy wpatrzyli się w węża miedzianego wywyższonego przez Moszego (Liczb 21, 6-9), tak wszyscy ludzie zostają ocaleni od śmierci wiecznej [...] i oddzielenia od Boga, jeśli wpatrzą się duchowymi oczyma w osobę Mesjasza Jeszui, wywyższonego w swojej śmierci na palu – pisze Żyd mesjanistyczny David Stern[187].

Dzięki niemu wszyscy, którzy wierzą, mogą zostać usprawiedliwieni. Usprawiedliwienie jest tu synonimem przekroczenia ograniczeń własnej upadłej natury, za sprawą włączenia w ofiarę Jezusa. W konsekwencji prowadzi to do udziału w nowym stworzeniu, do którego człowiek może zostać włączony poprzez naprawę przez Mesjasza poziomu odpowiadającego duszy człowieka, nierozerwalnie związanego z bytową podstawą wszechświata. Dlatego, również za sprawą Jezusa, nowego Adama, cała rzeczywistość w eschatologicznej przyszłości będzie mogła zostać odnowiona. Wewnętrzna przemiana dokonująca się w człowieku wierzącym stanowi przedsmak rzeczywistości przyszłej, *olam ha ba*, używając terminologii chrześcijańskiej, nowego nieba i nowej ziemi.

Jezus umierając na krzyżu i powstając z martwych, uruchamia kosmiczny proces transformacji rzeczywistości. Perspektywa ta nadaje nowe znaczenie teologii krzyża. W takim ujęciu krzyż jest centrum rzeczywistości, łącznikiem między doczesnością a sferą nadprzyrodzoną, bramą prowadzącą z tego świata do świata przyszłego. Mówiąc inaczej, punktem magnetycznym, którego siła przyciągania kieruje byt ludzki ku nowemu wymiarowi egzystencji.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż tradycja kabalistyczna interpretuje opis upadku pierwszych ludzi, stanowiący podstawę dla nauki o grzechu pierworodnym, jako alegorię bytowego stanu człowieka przed oraz po jego degradacji do materialnej formy. Jej przedstawiciele uznają, iż rozdział trzeci „Księgi Rodzaju", jak również pozostała część Tory, to w istocie próba wyrażenia czy-

[187] D. Stern, dz. cyt., s. 278.

sto duchowych prawd i zależności. Te zaś, ich zdaniem, odnoszą się do konkretnych poziomów rzeczywistości boskiej.

Zarysowana w niniejszym podrozdziale, kabalistyczna koncepcja grzechu pierworodnego, stanowi potencjalną alternatywę dla jej tradycyjnego rozumienia, opartego na postrzeganiu Adama jako postaci historycznej, a jednocześnie pozwala ona uniknąć sprowadzania opowieści o jego przewinieniu jedynie do opisu o charakterze mitycznym. Przedstawiona idea rzuca również nowe światło na naturę Jezusa Chrystusa oraz ujawnia głęboki sens Jego zbawczej misji. Dokonana za Jego sprawą ofiara prowadzi do połączenia dwóch manifestacji Boga – manifestacji męskiej oraz żeńskiej, a tym samym, do uświęcenia realności upadłej w wyniku grzechu Adama – duchowej praformy ludzkości, ontycznie związanej z podstawą istnienia świata. Zgodnie z założeniami żydowskiej mistyki, Adam odpowiada parcufowi *Zeir Anpin*. W wyniku grzechu dochodzi do separacji pomiędzy *Zeir Anpinem* i *Nukvą* – jego żeńską częścią, w Biblii nazwaną imieniem Ewa, a także do powstania fizycznego świata. Jezus jako nowy Adam, a jednocześnie jako ukoronowany Król Żydowski – *Keter Zeir Anpina*, doprowadza do ponownego połączenia dwóch wspomnianych *parcufim* za sprawą światła *Biny*. Dokonuje tego poprzez otrzymaną od tego poziomu duchową koronę, zgodnie z fragmentem „Pieśni nad Pieśniami", mówiącym o koronie Salomona, którą ukoronowała go jego matka. Istotę zbawczej misji Syna Bożego, w zarysowanym, kabalistycznym kontekście trafnie oddaje myśl wyrażona przez W. Sołowjowa[188]. Rosyjski filozof twierdzi, iż doskonały Bogoczłowiek, objawiony w Chrystusie jest zjednoczeniem *Logosu* i *Sofii*, rozumianej jako wieczna kobiecość lub żeński aspekt Boga[189].

[188] W. Sołowjow, *Wykłady o* Bogoczłowieczeństwie, Warszawa 2011, r. 7.

[189] M. Łosski, *Historia filozofii rosyjskiej*, Kęty 2000, s. 117.

ROZDZIAŁ III
Próba kabalistycznej interpretacji kwestii z dziedziny poszczególnych gałęzi teologii chrześcijańskiej

1. Kabalistyczne ujęcie chrześcijańskich idei soteriologicznych i charytologicznych

Jak zostało już wyjaśnione w początkowej części niniejszej książki, centralną kategorią chrześcijaństwa jest bez wątpienia akt zbawienia dokonanego za sprawą męki wcielonego Syna Bożego. Jego śmierć na krzyżu to dla chrześcijan centralny moment dziejów. Jezus Chrystus umierając pokonał dystans dzielący człowieka i Boga, umożliwiając ludzkości osiągnięcie zbawienia, tzn. dając jej szansę udziału w doskonałości Stwórcy. Pomimo powszechności Chrystusowego odkupienia, aby jego skuteczność mogła zamanifestować w życiu jednostki, niezbędne jest przyjęcie określonej postawy, której charakter ukazany został zarówno w naukach samego Zbawiciela, zapisanych na kartach Ewangelii, jak i w pismach apostolskich. Z tego względu jako szczególnie istotna jawi się refleksja na temat działań człowieka pragnącego urzeczywistnić swoje włączenie w Jezusową ofiarę. Tym zagadnieniem, jak również niezwykle ważną kwestią istoty owej ofiary, zajmuje się dział teologii chrześcijańskiej, jakim jest soteriologia. Z soteriologią z kolei ściśle łączą się rozważania prowadzone w ramach charytologii – nauki o łasce bożej.

Pomimo rozwiniętej myśli teologicznej wśród chrześcijańskich środowisk intelektualnych, istota ewangelicznego przesłania odnośnie do mechanizmu odkupienia ludzkości oraz na temat postawy, jaką powinien przyjąć człowiek w celu osiągnięcia zbawienia, zarówno wśród znacznej części środowisk chrześcijan, jak i Żydów Mesjanistycznych, wciąż nie jest wystarczająco dobrze rozumiana. Wyjątkowo wiele nieporozumień budzi kwestia wiary. Sposób jej pojmowania bywa zawężany bądź do przekonania o istnieniu Boga oraz o boskim posłannictwie i boskiej naturze Jezusa Chrystusa, bądź do łączącego się

z tym zaufania zbawczej mocy Boga[190]. Jakkolwiek takie określenia definiujące nowotestamentową wiarę są uprawnione i do pewnego stopnia słuszne, to jednak moim zdaniem, nie wyczerpują w pełni tego pojęcia. Stanowią one raczej zewnętrze przejawy pewnego szczególnego poruszenia ludzkiej duszy, określanego tym mianem. Co za tym idzie, nie wyjaśniają jej prawdziwej natury, o której nauczał Jezus. Słowem, wielu chrześcijan często rozumie ją nazbyt emocjonalnie oraz sentymentalnie, w konsekwencji odchodząc od sedna tej szczególnego rodzaju wewnętrznej postawy, na które szczególny nacisk kładli wybitni chrześcijańscy mistycy i teologowie[191].

Jak sądzę, istotny głos w kontekście refleksji (m.in.) na temat ewangelicznej wiary zabrać może kabała. Można by wysunąć twierdzenie, iż nauka ta jest w stanie wyjaśnić jej istotę w pełni, uzasadniając jednocześnie, dlaczego do doskonałości prowadzi właśnie taki, a nie inny środek. Łączy ona bowiem tę kwestię ze strukturą duchowej rzeczywistości i z mechanizmem naprawy ludzkości oraz świata. Mówiąc inaczej, żydowska mistyka wyjaśniając zagadnienie wiary, odwołuje się do budowy świata duchowego, znajdującej swoje odbicie w człowieku, co prowadzi z kolei do jej głębokiego zrozumienia, połączonego z przekazaniem określonej informacji duchowej.

W niniejszym podrozdziale skoncentrujemy się szczególnie na zagadnieniu istoty wiary oraz powiązanych z nią środków o charakterze kontemplacyjnym. Przedstawimy jej kabalistyczne rozumienie oraz zestawimy je z poglądami myślicieli chrześcijańskich. Zwrócimy również uwagę na kwestię natury łaski udzielanej przez zbawczy czyn Jezusa Chrystusa m.in. za sprawą sakramentów: chrztu i Eucharystii, podejmując próbę wyjaśnienia tego tematu na gruncie żydowskiej mistyki.

[190] Por. E. Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Londyn 1911. P. Heelas, L. Woodhead. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford 2005.

[191] Por. *Superficial Faith as a Comfort: Theological and Literary Perspectives on False Christianity*, *Open Theology* 10, no. 1 (2024).

Kabalistyczne oraz chrześcijańskie rozumienie wiary

Rozpoczynając rozważania na temat kabalistycznego rozumienia wiary, stwierdzić należy, iż bywa ona utożsamiana z odbiciem najwyższej boskiej emanacji, znajdującej swoje odzwierciedlenie w człowieku. W ujęciu żydowskiej mistyki wiara jest to także pierwsze naczynie na pierwszy poziom duchowego światła[192]. Jego wybudowanie jest pierwszym etapem na drodze jednoczenia się z Bogiem poprzez aktywność kontemplacyjną. Owo naczynie nazywane jest *Keterem*, odpowiada tej samej *sefirze*, z którą – wedle interpretacji Portnaara – należy identyfikować osobę Jezusa. Po przyjęciu tej perspektywy staje się jasne, dlaczego Chrystus w swoim nauczaniu kładł tak duży nacisk właśnie na wiarę. Podobnie jak *Keter* góruje nad pozostałymi poziomami *parcufa* (pomimo że wszystkie pozostałe *sefirot* są w nim zawarte w wymiarze potencjalnym) i *de facto* przynależy już do wyższego obiektu duchowego, tak doświadczenie wiary, ściśle związane z tą *sefirą*, polega na akcie absolutnej autotranscendencji – wyjścia ponad samego siebie[193]. Jest to przedsięwzięcie trudne, wymagające (w momencie medytacyjnego wzniesienia) porzucenia wszelkiego przywiązania do spraw tego świata. Polega na przezwyciężeniu ograniczeń własnej natury, poprzez otwarcie się na działanie Boga, na opróżnieniu własnego „ja", po to, by mógł wypełnić je Bóg.

Tak pojęta wiara oraz związana z nią praca duchowa prowadzą do wewnętrznego rozkwitu jednostki, do uaktywnienia drzemiących w niej stłumionych sił ducha. Zarówno z nauki Jezusa i apostołów, jak również z pism kabalistów wynika, iż owo uaktywnienie polega na urzeczywistnieniu tego, czym w istocie już się jest. Zdaniem tych drugich w człowieku zawarty jest element boskiego światła nieskończoności oraz wszystkich sfer duchowej realności, które należy w sobie odnaleźć[194]. Podobną myśl chwyta Jezus, kiedy w rozdziale siedemnastym Ewangelii Łukasza mówi, iż Królestwo Boże znajduje się wewnątrz ludzi[195], oraz gdy, napominając faryzeuszy, przywołuje słowa: „Czyż nie

[192] J. Aszlag, *Wprowadzenie w Sulam*...

[193] M. Portnaar, *Nauka*..., s. 100-102.

[194] M. Kordowero, *Pardes Rimonim*, Sha'ar ha-Shemot, rozdz. 5–8, https://www.sefaria.org/Pardes_Rimmonim?tab=contents (dostęp: 27.10.2025).

[195] Łk 17, 21.

napisano[...]: Ja rzekłem: Bogami jesteście?”[196]. Z kolei apostoł Paweł, strofując Koryntian, naucza: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?”[197]. Przesłanie przytoczonego fragmentu jest następujące: obecność elementu sfery nadprzyrodzonej w człowieku nie jest zależna od jego uczynków ani od aktualnej sytuacji duchowej, a uświęcenie nie polega na otrzymaniu czegoś realnie nowego, czego wcześniej się nie posiadało, lecz na uświadomieniu sobie niedostrzeganych wcześniej aspektów swojego bytu, skorelowanych z wewnętrznym życiem samego Boga. To z kolei prowadzi do przemiany ludzkiego działania. Św. Paweł wielokrotnie podejmuje to zagadnienie w swoich listach, ukazując je z różnych perspektyw. Przeciwstawia m.in. człowieka zewnętrznego – synonim cielesnej natury osoby ludzkiej oraz wypływających zeń egoizmu i pożądliwości – człowiekowi wewnętrznemu, tj. prawdziwej naturze człowieka, związanej z boskim bytem Chrystusa. Apostoł tak zwraca się do wspólnoty w Efezie:

> aby według bogactwa swej chwały sprawił w was przez Ducha swego wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka. Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach[198].

Kiedy ziemski (zewnętrzny) człowiek poprzez wiarę przebudza w sobie człowieka wewnętrznego, staje się Człowiekiem w pełni. Wezwanie do aktywności ukierunkowanej na osiągnięcie tego celu zawarte jest już w rozdziale pierwszym „Księgi Rodzaju”. Po stworzeniu człowieka szóstego dnia fraza „i widział Bóg, że było dobre” nie pada. W istocie wyrażenie to, pojawiające się po większości etapów kreacji, w pierwszej kolejności nie jest potwierdzeniem tego, że dzieło stworzenia jest dobre – jest to rzecz oczywista, albowiem wszystko, co Bóg czyni, jest dobre z konieczności, jest On wszak istotą najdoskonalszą. Według tradycji żydowskiej jego zasadniczą funkcją jest wskazanie, że dane stadium kreacji zostało ukończone[199]. Dla przykładu, kiedy drugiego dnia Najwyższy tworzy nieboskłon, oddzielając wody górne od dolnych, nie

[196] J 10, 34.

[197] 1 Kor 3, 16.

[198] Ef 3, 16-17.

[199] *Zohar, lekcja 218*, https://1drv.ms/u/s!Ao1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

mówi, iż to, co uczynił, jest dobre. Jest tak dlatego, iż proces tworzenia z dnia drugiego, został dokończony dopiero na trzecim etapie kreacji. Właśnie dlatego wspomniana formuła pojawia się wówczas dwukrotnie: najpierw po akcie kończącym dzieło rozpoczęte w poprzedniej fazie – „Bóg nazwał tę suchą powierzchnię ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem. Bóg widząc, że były dobre, rzekł: «Niechaj ziemia wyda rośliny zielone»”[200] – a następnie po całym dniu trzecim:

> Ziemia wydała rośliny zielone: trawę dającą nasienie według swego gatunku i drzewa rodzące owoce, w których było nasienie według ich gatunków. A Bóg widział, że były dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień trzeci[201]

Po stworzeniu człowieka zdanie mówiące, iż Bóg widział, że to, co stworzył jest dobre, nie pojawia się, co sugeruje, iż proces stwarzania Człowieka *de facto* nie dobiegł końca, lecz że człowiek ziemski, na drodze naprawy, musi go dokończyć we współpracy z Wiekuistym. Wskazuje na to – według jednej z wielu interpretacji – liczba mnoga występująca w wersecie, w którym Bóg postanawia uczynić człowieka na swój obraz i podobieństwo. Prowadzi to do pozornie paradoksalnego wniosku, iż człowiek zostaje włączony w proces stwarzania Człowieka[202]. Użyty w tym kontekście termin „Człowiek”, pisane wielką literą, ma znaczenie zarówno indywidualne, jak i uniwersalne. Oznacza człowieka wewnętrznego – wewnętrzną warstwę ludzkiej istoty, jak też kosmicznego – w tym znaczeniu chodzi tu o „zebranie iskier świętości” w celu urzeczywistnienia (na nowo) niebiańskiego Adama[203]. Osoba ludzka jest mikrokosmosem oraz elementem duszy człowieka wszechświatowego. Znajduje się w niej odbicie struktury kosmosu, a więc jej indywidualne duchowe wzniesienie i wewnętrzna przemiana wpływają na duchowy stan wszechświata w planie ca-

[200] Rdz 1, 10-11.

[201] Rdz 1, 12-13.

[202] *Zohar, lekcja 218*, dz. cyt.

[203] Por. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstw*a, Warszawa 2010, s. 62-66; *Spirit and Body: Final Correction(Gmar Tikkun),* http://lib.kabbalah.info/?e=d-00000-00---0newtest--00-0--0-10-0---0---0prompt-10---4-------0-0l--11-gd-50---20-help---00-0-1-00-11-1-1eucZz-kr 10&cl=CL1.2.1&d=HASH018bd04b6124540b2048cdd3.5&gt=2 (dostęp: 8.05.2023).

łościowym. W procesie kreacji niebiańskiego Człowieka niebagatelne znaczenie ma ofiara Chrystusa. Umożliwia ona ludziom uczestnictwo w naprawie mistycznej konstrukcji nazywanej Adamem oraz częściowe urzeczywistnienie już w doczesności stanu, który w pełni objawi się dopiero w świecie przyszłym. Ponadto w świetle wcześniejszych rozważań o grzechu pierworodnym dojść można do zdumiewającego wniosku, iż kabała wyjaśnia ścisłe zespolenie Jezusa z poziomem człowieka na najgłębszej warstwie tej duchowej zależności, ukazując zarazem podstawy związku Chrystusa z Pawłowym „człowiekiem wewnętrznym".

O tym, iż doświadczenie wyzwalającej mocy boskich sił obecnych w człowieku nie jest łatwe, świadczy wypowiedź Chrystusa, w której Ten porównuje drogę wiodącą do tego celu, do dźwigania krzyża: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje!"[204].

Kolejnym komponentem ewangelicznej wiary bądź też własnością ściśle z nią związaną, jest uzgodnienie swojej woli z wolą bożą. Jezus wielokrotnie podkreślał konieczność wypełniania woli Najwyższego oraz sam demonstrował to swoim działaniem. Starotestamentowym archetypem tego rodzaju wiary jest patriarcha Abraham. W tradycji zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej, Abraham postrzegany jest jako przykład absolutnego zawierzenia i posłuszeństwa Bogu. O wzorcowej postawie Abrahama na tej płaszczyźnie świadczy jego reakcja na boże wezwanie: „Lech lecha!" לֶךְ-לְךָ nakazujące patriarsze wyjście ze swojego rodzinnego miasta do kraju, wskazanego mu przez Boga. Abraham robi to bez wahania. Wyraża to hebrajski czasownik „Wajjeleh" וַיֵּלֶךְ (i wyszedł), występujący po wspomnianym wezwaniu. Abraham staje się w ten sposób symbolem radykalnego zawierzenia Stwórcy, porzucenia tego, co stabilne i pewne, na rzecz „pójścia w nieznane" i zdania się tym samym w pełni na wolę bożą. Ponadto wskazuje na to słowo „Hineni" הִנֵּנִי (oto jestem), pojawiające się jako odpowiedź patriarchy na głos Boga, nakazujący Abrahamowi ofiarowanie Izaaka na Górze Moria. Owa odpowiedź łączy się z postawą otwartości i z gotowością na posłuszeństwo wobec Najwyższego. Wiara Abrahama uwidacznia się także w zaufaniu obietnicy licznego potomstwa, które – jak stwierdza Biblia –

[204] Mt 8, 34.

„poczytane zostało mu za sprawiedliwość", a przede wszystkim w wydarzeniu Akedy, kiedy patriarcha nie zawahał się złożyć w ofierze swojego umiłowanego syna. Co więcej, jak wynika z pouczeń wygłaszanych przez św. Pawła, Nowe Przymierze stanowi *de facto* powrót do przymierza zawartego z Abrahamem – przymierza opartego na wierze[205]. Warto odnotować, iż poprzedzało ono teofanię synajską, co wskazuje na to, iż było osadzone na płaszczyźnie ogólnoludzkiej, a nie *stricte* narodowościowej. Przez apostoła wszyscy ludzie wierzący ukazani zostają jako potomkowie Abrahama i również na nich wypełnia się dana patriarsze obietnica licznego potomstwa:

> I stąd to [dziedzictwo] zależy od wiary, by było z łaski i aby w ten sposób obietnica pozostała nienaruszona dla całego potomstwa, nie tylko dla potomstwa opierającego się na Prawie, ale i dla tego, które ma wiarę Abrahama. On to jest ojcem nas wszystkich – jak jest napisane: Uczyniłem cię ojcem wielu narodów – przed obliczem Boga[206].

Z treścią powyższych rozważań dotyczących wiary, związana jest konieczność przezwyciężenie własnego egoizmu, a także czystość i prostota. Potrzeba przyjęcia takiej, a nie innej postawy znajduje swoje odzwierciedlenie w pouczeniach Jezusa, skierowanych w stronę części środowiska faryzejskiego; krytykujących modlitwę na pokaz oraz wykonywanie dobrych czynów w celu przypodobania się ludziom:

> Strzeżcie się, żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi po to, aby was widzieli; inaczej nie będziecie mieli nagrody u Ojca waszego, który jest w niebie[207].

> Gdy się modlicie, nie bądźcie jak obłudnicy. Oni lubią w synagogach i na rogach ulic wystawać i modlić się, żeby się ludziom pokazać. Zaprawdę, powiadam wam: otrzymali już swoją nagrodę[208].

Kontemplacyjne rozumienie wiary, wyrastające z nauki ewangelicznej, oznacza również wyjście ponad poznanie rozumowe, wiąże się z pewnego rodzaju utratą kontroli, otwartością na działanie duchowych sił oraz z gotowością

[205] Rz 4, 3.

[206] Rz 4, 16-17, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[207] Mt 6, 1, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[208] Mt 6, 5, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

na przyjęcie bożej łaski. W kabale mówi się natomiast o „wierze powyżej wiedzy". Termin ten pojawia się m.in. w tekstach Jehudy Aszlaga i jego syna Barucha. Obaj nauczyciele podkreślają, iż człowiek w swojej duchowej pracy powinien poruszać się na płaszczyźnie wiary będącej ponad wiedzą. W istocie owa postawa nie oznacza alternatywy dla rozumu lub czegoś mu przeciwstawnego. Nie zastępuje ona racjonalnego poznania, lecz oznacza wyniesienie ludzkiej percepcji na wyższy poziom, przekraczający konceptualny sposób postrzegania rzeczywistości[209]. Paradoksalnie, to właśnie wtedy, gdy człowiek – próbując dojrzeć bytowych podstaw otaczającej go realności – na płaszczyźnie rozumowej pojmuje coraz mniej, jest w stanie uzyskać prawdziwą wiedzę – wiedzę w sensie duchowym (gr. *gnosis*), czyli pozarozumowe poznanie Bóstwa i głębokie zrozumienie rzeczywistości. Ubocznym skutkiem zachodzącego w ten sposób procesu jest również udoskonalenie zdolności intelektualnych człowieka. Jego umysł staje się wówczas coraz bardziej jasny i przenikliwy.

Wiara, o której tu mowa, prowadzi do nabycia nowego organu poznawczego, „trzeciego oka otwartego na transcendentalność"[210], tj. swego rodzaju zmysłu duchowego. Zmysł ten umożliwia postrzeganie sił duchowej realności, niezwiązanych z czasem, przestrzenią, ani z poznaniem przy pomocy sześciu zmysłów: wzroku, słuchu, węchu, dotyku, smaku, a także rozumu. „Poza czasem i przestrzenią, doświadczane, gdy sześć zmysłów przestaje funkcjonować"[211] – mówi jedna z sutr buddyjskich, próbując oddać charakter ostatecznej, świetlistej rzeczywistości. Podobny wydźwięk ma zaproponowane przez J. Aszlaga, rozróżnienie pomiędzy tym, co materialne a tym, co duchowe. XX-wieczny komentator „Zoharu" daje do zrozumienia, iż sfera ducha jest wolna od wszystkich materialnych zmian, związanych z miejscem, czasem i wyobrażoną odległością oraz że nie zajmuje miejsca w organach zmysłów[212]. Ta sama idea obecna jest w poglądach św. Jana od Krzyża, XVI-wiecznego hiszpańskiego mi-

[209] *Baal HaSulam. Shamati 16. What Is the Day of the Lord and the Night of the Lord in the Work*, https://kabbalahmedia.info/es/lessons/cu/Mn3ejccvactiveTab=transcription&utm_source=chatgpt.com&mediaType=video (dostęp: 20.09.2025).

[210] *Jerzy Prokopiuk - "Jakob Böhme, życie i twórczość"*, https://www.youtube.com/watch?v=h5a1RDzLnHY&t=904s (dostęp: 20.09.2024).

[211] Cyt. za: T. Bhikkhu, *Moc pytań*, Warszawa 2019, s. 59.

[212] J. Aszlag, *Wprowadzenie w Sulam*...

styka chrześcijańskiego. Wskazuje on na potrzebę wyciszenia, a nawet wygaszenia konwencjonalnych władz poznawczych, w celu osiągnięcia połączenia z transcendencją. Mistyk zaleca robić to, w pewnym stopniu, również w sytuacjach codziennych, a nie tylko podczas intensywnej modlitwy wewnętrznej[213].

B. Aszlag w swoim tekście pt. „Szlawej haSulam" łączy zagadnienie „wiary powyżej rozumu" z potrzebą wyzbycia się egoizmu. Jego zdaniem z opisywanej przez niego postawy wewnętrznej wypływa pewne szczególne ukierunkowanie ludzkiej woli na zajmowanie się modlitwą, kontemplacją oraz studiowaniem Tory *li szma* („dla Imienia"). Oznacza to podejmowanie tych praktyk nie ze względu na własne korzyści, lecz absolutnie bezinteresownie, z zachowaniem pełnej czystości intencji. Chodzi tu o wykonywanie duchowej pracy ze względu i dla samego Boga[214]. Nauki Aszlaga dobrze korespondują z przytoczonymi wcześniej napomnieniami Jezusa, potępiającymi modlitwę na pokaz oraz z tymi aspektami Jego nauczania – potwierdzonymi Jego własnym przykładem – które akcentują stawianie na pierwszym miejscu zawsze woli bożej, nawet w sytuacjach trudnych[215].

Podobną myśl do tej zawartej w pismach B. Aszlaga wyraża twórca chasydyzmu, Baal Szem Tow, odnosząc ją bezpośrednio do aktywności kontemplacyjnej. W sporządzonym przez siebie testamencie udziela potomnym rady, aby przechodząc w kolejną fazę mistycznego wzniesienia, pragnęli nie osiągnięcia kolejnego poziomu duchowego, lecz sprawienia radości Stwórcy[216].

W świetle tego wywodu dostrzegamy, iż pomiędzy chrześcijańskim a kabalistycznym rozumieniem wiary i powodowanych przez nią zmian w ludzkim nastawieniu, zachodzą daleko idące korelacje. Temat chrześcijańskiej wiary rozwija św. Jan od Krzyża. Według niego poznanie wiodące do kontaktu z Absolutem (dokonujące się właśnie poprzez wiarę) jest ogólne, ciemne i niejasne oraz realizuje się na płaszczyźnie ponadpojęciowej, niepodlegającej rozumowi i zmysłom. Słynny karmelita ujmuje tę kwestię następująco:

[213] Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel. Noc Ciemna*, Warszawa 2002.

[214] *Wiara ponad wiedzą*, [w:] B. Aszlag, *Szlawej haSulam*, http://www.kabbalah.info/pl/biblioteka-kabalistyczna/rabash-shlavey-hasulam-steps-of-the-ladder/art-21-1986-wiara-ponad-wiedz%C4%85 (dostęp: 26.05.2024).

[215] Por. np. modlitwa Jezusa w ogrójcu.

[216] *Testament rabbiego Izraela Baal Szema*, tłum. i kom. Jan Doktór, Warszawa 2021, s. 111.

> Mądrość zaś Boża, z którą umysł ma się zjednoczyć, nie ma żadnych form i nie podpada żadnemu ograniczeniu i żadnemu zróżnicowanemu i szczegółowemu zrozumieniu. Jest ona całkowicie czystą i prostą. Dla połączenia więc dwóch krańców, tj. duszy i Mądrości Bożej, trzeba koniecznie, by się zeszły w jakimś punkcie wzajemnego podobieństwa. Dusza zatem musi się stać równie czystą i prostą, nie zaś ograniczoną i ujętą w pewne szczegółowe pojęcia, ani ukształtowaną w zarys formy, pojęcia czy obrazu. Bóg nie mieści się w formach, obrazach, czy też szczegółowych pojęciach. Zatem dusza, aby mogła wniknąć w Boga, nie może być zamknięta w formach, kształtach czy też w wyraźnym jakimś zróżnicowanym poznaniu[217].

Jan od Krzyża w swoich pismach mówi o nocy wiary, będącej drogą do zjednoczenia, jedyną ścieżką prowadzącą ku niepojętemu Bogu. Za jej sprawą dusza wchodzi w mistyczną kontemplację, oświeca ją „promień ciemności" – symbol niejasności konstytuującej duchową percepcję. Bóg przekracza wszelkie ludzkie kategorie, jest dla człowieka istotą niepojętą, można powiedzieć, iż „oślepia rozum". Dlatego też tylko poznanie charakteryzujące się pewnym zaciemnieniem, tj. takie, które wykracza ponad poznanie racjonalistyczne czy rozumowe, może być w odniesieniu do Niego adekwatne. Pomimo swojego niejasnego i ogólnego wymiaru jest ono „znacznie czystsze, wnikliwsze, bardziej duchowe i wewnętrzne aniżeli wszystko, co rozum zna z naturalnego życia ducha. […] Wznosi się ponad to, co czasowe, i stanowi rzeczywisty początek życia wiecznego w nas"[218]. Dokonujące się za sprawą wiary udoskonalenie człowieka nie jest jego zasługą, lecz wynikiem działania łaski, do której przyjęcia człowiek (poprzez wiarę) powinien się jednak przysposobić.

Tak rozumiana wiara jest bramą, przez którą do duszy ludzkiej wejść może byt boży. Występuje daleko idąca analogia pomiędzy prezentowanymi poglądami a słowami Jezusa: „Ja jestem bramą dla owiec"[219]. W ich kontekście ujawnia się też jedno z możliwych znaczeń Jego wypowiedzi: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie"[220]. Co ciekawe, przy zastosowaniu kabalistycznego klucza do zrozumienia przywołanych fragmentów w kontekście przeprowadzonych do tej pory rozważań, dojść możemy do wniosku, iż

[217] Jan od Krzyża, dz. cyt., s. 137.

[218] E. Stein, *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 2022, s. 179.

[219] J 10, 7.

[220] J 14, 6.

Jezus nie tylko naucza o wierze, ale *de facto* sam nią jest. Chrystus w perspektywie interpretacji kabalistycznej może być więc postrzegany jako jej pełna manifestacja.

Początkowo w użytą w powyższej metaforze bramę, wchodzą najniższe formy boskiej substancji, a później, w miarę rozwoju duchowego jednostki, przejawiania coraz bardziej subtelne. Warto w tym miejscu przypomnieć o odwrotnym stosunku pomiędzy naczyniami a napełniającymi je poziomami świateł, identyfikowanymi z pięcioma poziomami duszy ludzkiej[221].

Innymi właściwościami *Keteru*, które człowiek powinien w sobie zaszczepić, oraz które również znajdują swoje odzwierciedlenie w nauce Jezusa, są absolutny altruizm i pragnienie dobra stworzenia. Temat tych bożych przymiotów charakterystycznych dla najwyższej boskiej emanacji podejmuje Mojżesz Kordowero w tekście pt. „Palma Dewory"[222].

O udzieleniu się człowiekowi wymienionych wyżej boskich właściwości, świadczy m.in. postawa miłości do Boga i do innych ludzi. Jezus przedstawia je jako dwa najważniejsze przykazania Tory[223]. Przyjęcie przez jednostkę opisanej przed chwilą postawy powoduje, iż osiąga ona podobieństwo swoich jakości do jakości bożych. Postawa ta jest ponadto odpowiedzią stworzenia na miłość ze strony Boga, którą ten je obdarza, udzielając mu naturalnego bytu. Pozwala ona przezwyciężyć konieczną różnicę pomiędzy bytem stworzonym a Boskim, wynikającą z odmienności właściwości charakteryzujących Stwórcę — dla którego właściwy jest altruizm — oraz stworzenie, którego naturalną cechą jest egoizm. Różnica ta została dodatkowo pogłębiona przez grzech pierwszego człowieka[224].

Powyżej, przy nawiązaniu do myśli kabalistycznej, zaprezentowany został kontemplacyjny wymiar nauki Jezusa, prowadzącej do urzeczywistnienia jeszcze w tym życiu jak najpełniejszego połączenia z Bogiem Ojcem. Droga kontemplacji jest jednak wymagająca i w praktyce pozostaje dostępna przede

---

[221] Pierwsze pojawia się najwyższe naczynie – *Keter* i napełnia je najniższe światło *Nefesz*. Następnie *Nefesz* opuszcza się, do naczynia *Chochma*, a do *Keteru* wchodzi kolejne światło *Ruach*, itp.

[222] Por. M. Kordowero, *Palma*..., s. 61-63.

[223] Mt 22, 37-39.

[224] K. Pachniewski, dz. cyt., s. 113-116, 125.

wszystkim dla nielicznych jednostek. Orędzie Jezusa i zbawienie, które przynosi, mają natomiast wymiar o wiele bardziej powszechny. Wyzwolenie i wieczna szczęśliwość mają być udziałem każdej, prawdziwie wierzącej osoby:

> Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia[225].

Świadczy o tym również słynny fragment Ewangelii św. Jana:

> Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne[226]

Powrócimy do tego problemu w dalszej części tekstu.

Istota łaski w świetle nauk mistyki żydowskiej

Warta omówienia jest również kabalistyczna nauka dotycząca rozróżnienia pomiędzy światłem *Chochma* a światłem *Chasadim* oraz ich wzajemnych relacji. Pierwsze z nich jest nośnikiem siły życiowej człowieka i innych istot, zarówno materialnych, jak i duchowych, a także odpowiada za utrzymywanie świata w istnieniu. Dla bytów fizycznych oraz dla przeważającej części ludzi, w większości ich stanów wewnętrznych, światło to jest jednak nieodczuwalne. Pomimo że nieustannie przenika człowieka i całą realność, to samo w sobie nie prowadzi do uświęcenia. Do doświadczenia zbawczej mocy Boga niezbędne jest natomiast otrzymanie światła *Chasadim*, będącego ubraniem dla światła *Chochma*. Otrzymanie go jest rezultatem upodobnienia się człowieka do bytu bożego – bytu cechującego się absolutną bezinteresownością i pełnym ukierunkowaniem na obdarzanie stworzenia dobrem. Kiedy człowiek zdoła tego dokonać, jest w stanie doświadczyć nieodczuwanego wcześniej światła *Chochma*, prowadzącego do jego uświęcenia[227]. Światło *Chasadim* symbolizowane jest przez wodę. Kiedy go zabraknie, mówi się, że woda ta zamarza, zamieniając się w lód[228].

[225] J 5, 24, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[226] J 3, 13, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[227] J. Aszlag, *Talmud dziesięciu*..., cz. 1., r. 8., p. 29.

[228] B. Aszlag, *Szamati*..., r. 111.

Chochma bez ubrania w *Chasadim* może być odczuwana jako zło i źródło popędów. Przyciągnięcie jej w sposób niewłaściwy stanowi istotę przewinienia, którego dopuścili się pierwsi ludzie. W Księdze Rodzaju czytamy, iż kiedy Adam i Ewa zjedli owoc z drzewa poznania dobra i zła, otworzyły im się oczy[229]. Wzrok wskazuje właśnie na *sefirę Chochma*[230]. Ich grzech polegał więc na przyciągnięciu światła Mądrości, bez ubrania go w światło Łaski, (w takiej formie) będącego siłą niszczącą, a zatem na otrzymaniu go po lewej linii, oznaczającej boski sąd. Spożycie owocu spowodowało więc uaktywnienie tego atrybutu Boga, wraz z łączącymi się z tym konsekwencjami[231]. Motyw drzewa, z którego owoc został zerwany, pojawia się w etiopskiej „Księdze Henocha", a dokładniej w opisie wizji raju. W rzeczonym tekście nazywane jest ono drzewem mądrości (C*hochmy*). Anioł Rafał, oprowadzający Henocha po niebiańskiej krainie, w reakcji na zainteresowanie patriarchy owym drzewem wyjaśnia:

> To jest drzewo mądrości, z którego twój praojciec i twoja pramatka żyjący przed tobą zjedli i nauczyli się mądrości. Ich oczy zostały otwarte, poznali, że byli nadzy i zostali wypędzeni z ogrodu[232].

Dodać należy, iż czyste światło *Chochma* mogłoby nieść zagrożenie dla istoty próbującej je otrzymać. Uwidacznia to fakt, iż światło to identyfikowane jest z żywiołem ognia. Posługując się obrazowym językiem symboli, niebezpieczne, „karzące" właściwości ognia należy zatem złagodzić za pomocą wody, czyniąc światło Mądrości możliwym do przyjęcia przez człowieka. Mówiąc jeszcze inaczej, boskie światło pozostające na drzewie życia w lewej linii – linii sądu, poprzez swoje duchowe działania należy połączyć z prawą linią – linią miłosierdzia, tworząc tym samym linię środkową[233].

Z treścią powyższych wywodów wiąże się kabalistyczna typologia światła, czyniona zgodnie z kryterium podziału ze względu na podmiot, od któ-

[229] Rdz 3, 7.

[230] *Odkrycie i ukrycie*, http://www.kabbalah.info/pl/biblioteka-kabalistyczna/laitman-books/14-odkrycie-i-ukrycie (dostęp: 24.03.2025).

[231] *Zohar, lekcja 201*, https://1drv.ms/u/s!Ao1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

[232] *Księga Henocha etiopska. Trzecia podróż Henocha*, tłum. Ryszard Rubinkiewicz, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2022, s. 153.

[233] *The Zohar, Vaera, Chapter 3*, https://www.zohar.com/zohar/Vaera/chapters/3 (dostęp: 24.03.2025).

rego światło jest przekazywane. Wprowadza ona rozgraniczenie na *or jaszar* – światło proste, płynące od Stwórcy do stworzenia oraz *or chozer* – światło odbite, przekazywane w kierunku odwrotnym. *Or chozer* jest odpowiedzią na ekspansję światła prostego. Powstaje w wyniku odbicia *or jaszar* przez stworzenie, przy pomocy *masachu* (ekranu) – siły niepozwalającej światłu napełnić stworzenia, przez wzgląd na jego decyzję. Uaktywnia się ona wówczas, gdy byt ludzki lub istota duchowa, nie chce egoistycznie wchłonąć światła w samego siebie. Mając na uwadze zależność między światłem *Chochma* a *Chasadim*, paradoksalnie prowadziłoby to do pogrążenia się stworzenia w coraz to większej ciemności. Kiedy więc stworzenie odbija *or jaszar*, wysyłając *or chozer*, pierwsze z wymienionych świateł może je prawdziwie napełnić. Odbywa się to poprzez tzw. *ziwug de akaa* (uderzeniowe połączenie). Polega ono na tym, iż w momencie kontaktu *or chozer* z *or jaszar* zachodzi wzajemna korelacja co do jakości pomiędzy światłem Stwórcy a odpowiedzią stworzenia. W rezultacie byt posiadający *masach* może doświadczyć napełnienia ze strony owej radiacji wypromieniowanej przez Boga[234]. W tym sensie zbawcza przemiana człowieka dokonuje się nie przez bierne otrzymywanie boskiego światła, lecz przez takie ukształtowanie własnej woli, aby mogła ona wejść z nim w zgodność.

Przedstawiony mechanizm zauważa św. Jan od Krzyża[235], kiedy pisze o dwóch rodzajach zjednoczenia człowieka z Bogiem. Pierwszym jest zjednoczenie substancjalne, które „zawsze istnieje pomiędzy Bogiem a stworzeniami, gdyż Bóg udziela im naturalnego bytu i utrzymuje go swoją obecnością". Natomiast drugim jest, mające nadprzyrodzony charakter, zjednoczenie upodabniające. Zachodzi ono: „jedynie wtedy, gdy ma miejsce podobieństwo miłości"[236]. Edyta Stein, analizując pisma hiszpańskiego mistyka oraz jego rodaczki, św. Teresy z Avila, zwraca uwagę, iż wyróżnić możemy dwie formy bożej obecności: obecność utrzymującą w bycie i zamieszkiwanie przez łaskę. Pierwsza, wspólna dla człowieka i innych bytów, jest niezbędna dla istnienia wszystkich elementów stworzonej rzeczywistości. Udziela się ona stworzeniu nieprzerwa-

[234] *Or Jaszar i Or Hozer.*, Rozdział 2, https://kabbalahgroup.pl/or-jaszar-i-or-hozer-rozdzial-2/ (dostęp: 19.09.2024).

[235] Rzecz jasna, nie posługuje się on kabalistycznym systemem pojęciowym.

[236] Jan od Krzyża, dz. cyt., s. 84.

nie, gdyż w przeciwnym razie istoty pogrążyłyby się w niebycie; jednak nie może zagwarantować świętości. Do uświęcenia prowadzi natomiast drugi rodzaj boskiej obecności, polegający na zamieszkiwaniu bożego bytu w człowieku, za sprawą działania łaski, przyjętej przez wiarę[237].

Widzimy, iż pomiędzy żydowską i chrześcijańską charytologią oraz soteriologią, w niektórych aspektach, odnaleźć możemy pewne istotne podobieństwa. Dla lepszego zrozumienia kabalistycznego sposobu pojmowania łaski, w celu odniesienia jej do idei obecnych w chrześcijaństwie potrzebne jest przybliżenie jednej z centralnych kategorii myśli kabalistycznej, jaką jest tzw. zamysł stworzenia. Polega on na obecnym w boskim umyśle pragnieniu powołania do istnienia bytów oraz napełnienia ich dobrem. Do zrealizowania tego zamysłu potrzebne jest zaistnienie w świetle nieskończoności czterech stadiów, będących prapodstawą dla powstałej później rzeczywistości. Stadia te są konieczne dla utworzenia naczyń na duchowe światło, utożsamianych z bytami innymi niż sam Bóg, a więc z bytami w pełni wyodrębnionymi, istniejącymi samodzielnie. Pierwsze stadium polega na rozprzestrzenieniu się wyższego światła. W drugim stworzenie, w swojej zalążkowej formie, jako że nie chce pozostawać stroną egoistycznie otrzymującą, odmawia przyjęcia światła dla samego siebie. Chce być podobne do w pełni altruistycznego światła, które do niego przychodzi. Stąd pragnie oddać światło do kolejnych stadiów[238]. W ten sposób ponownie następuje ekspansja nadprzyrodzonego światła i w rezultacie powstaje trzecie stadium. Po nim zaś czwarte, prowadzące do wyodrębnienia ukończonego naczynia, określonego miarą największego pragnienia otrzymywania. Opisane wyżej cztery stadia, obecne w samym świetle nieskończoności, na niższym poziomie przejawiają się jako *sefirot*: pierwsze stadium odpowiada *Chochmie*, drugie *Binie*, trzecie *Zeir Anpinowi* a czwarte *Malchut*. *Keter* nie jest tu uwzględniany, ponieważ postrzega się go jako źródło wszystkich stadiów[239].

---

[237] E. Stein, dz. cyt.

[238] Drugie stadium rodzi pragnienie upodobnienia się do Dawcy, dlatego zamiast otrzymywać samo chce obdarzać.

[239] *Powstanie i rozwój stworzenia*,
http://www.kabbalah.info/pl/co-to-jest-kaba%C5%82a/%E2%80%9Einstrukcja-obs%C5%82ugi%E2%80%9D-%C5%9Bwiata/powstanie-i-rozw%C3%B3j-stworzenia (dostęp: 20.09.2024).

Do powstałego w ten sposób naczynia następnie wejść może światło *Chochma* ubrane w *Chasadim*. Ubranie pierwszego światła w drugie jest konieczne ze względu na przedstawione wyżej racje, a także z uwagi na to, iż działanie skutkujące udzieleniem się człowiekowi *Chasadim*, wymaga z jego strony wysiłku. Słowem, wymaga wiary, miłości i działania określanego w chrześcijaństwie jako zaparcie się samego siebie. Człowiek zyskuje wówczas własny udział w swoim zbawieniu. Nadto, jego intencje są czyste, co bez rozpatrywanego tu zaangażowania nie byłoby możliwe, albowiem przy alternatywnym stanie rzeczy (niewymagającym wysiłku), człowiek zwracałby się ku Bogu jedynie ze względu na własne korzyści, a nie na Jego samego[240].

Próba kabalistycznego wyjaśnienia sakramentu chrztu i Eucharystii

Jezus włącza w siebie poziom *Zeir Anpin* – poziom, któremu odpowiada światło *Ruach*. Dlatego, poprzez wcielenie sprawia On, iż człowiekowi dzięki wierze udziela się właśnie ten poziom duszy. Związane jest to też z wyjaśnioną wcześniej kwestią przebóstwienia ludzkiej natury, tj. naprawy poziomu rzeczywistości odpowiadającego duszy człowieka. *Ruach j*est poziomem duszy, którego „przyciągnięcie" jest wyrazem realizacji jednej z faz połączenia z wyższym światłem. W odróżnieniu od światła *Nefesz* tj. duszy zmysłowej i wegetatywnej, którą człowiek współdzieli z roślinami i zwierzętami, *Ruach* jest poziomem znamiennym dla człowieka. Inaczej nazywany jest on duchem – wewnętrzną warstwą ludzkiej istoty, będącą emanacją samego Boga[241]. Otrzymanie go powoduje, iż człowiek doświadcza prawdziwego wymiaru swojego człowieczeństwa. Dzięki temu jest w stanie zlać się ze sferą boskiego oddziaływania podtrzymującą istnienie świata, osiągając podobieństwo do Stwórcy. Ze wspominaną kilkakrotnie formą duszy związana jest kabalistyczna interpretacja Eucharystii. Ciałem Chrystusa jest bowiem *Zeir Anpin*, a światłem *Zeir Anpina* jest właśnie światło *Ruach*. Ujawnia to głęboki sens poniższego fragmentu rozdziału szóstego Ewangelii Jana:

[240] K. Pachniewski, dz. cyt., s. 114, 124.

[241] M. Miller, *Neshamah: Levels of Soul Consciousness*, https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380651/jewish/Neshamah-Levels-of-Soul-Consciousness.htm (dostęp: 24.03.2025).

> Jam jest chleb życia. Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli. To jest chleb, który z nieba zstępuje: kto go spożywa, nie umrze. Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało [...] Rzekł do nich Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym[242].

Powyższe słowa należy rozumieć przede wszystkim w sensie duchowym, o czym świadczy zdanie, stanowiące reakcję Jezusa na sprzeciw i niezrozumienie ze strony słuchających go Żydów: „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem”[243]. W Biblii Tysiąclecia fragment Pisma Świętego, z którego pochodzi przywołana wypowiedź nazwany jest mową eucharystyczną. W Ewangelii co prawda nie pojawia się ona w kontekście ostatniej wieczerzy, niemniej zaprezentowana interpretacja konceptu „spożywania ciała Chrystusa” również jest względem niej adekwatna. Jezus podczas uczty paschalnej, łamiąc chleb mówi: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę!”[244]. Z punktu widzenia kabały chrześcijańskiej, uznać można, iż obrzęd Eucharystii jest czymś ważnym i jak najbardziej, w oczywisty sposób zgodnym z boskim planem. Według teologii katolickiej zaś przyjmowanie tego sakramentu – widzialnego znaku niewidzialnej łaski, skutkuje wzrostem poziomu łaski uświęcającej, niezbędnej do duchowego rozwoju człowieka[245]. W świetle niniejszego wywodu można się z takim ujęciem jak najbardziej zgodzić, z tym tylko zastrzeżeniem, iż uczestnictwo w Eucharystii nie jest jedyną drogą do otrzymania owej łaski, albowiem ten sam poziom duchowy, który zostaje człowiekowi udzielony po jej przyjęciu, może on nabyć także na drodze kontemplacji mistycznej. Wprowadzenie omawianego sakramentu było jednak potrzebne w celu możliwie jak największego rozprzestrzenienia boskiej mocy zbawczej, w celu uczynienia boskiego działania dostępnym jak najszerszemu gronu osób.

---

[242] J 6, 48-54, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[243] J 6, 63, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[244] Łk 22, 19, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[245] A. Żychliński, *Jaka jest łaska sakramentalna Komuni św.*?, https://zpasjidoliturgii.pl/jaka-jest-laska-sakramentalna-komunii-sw/ (dostęp:30.05.2024).

Jak wynika z cytowanych wersetów, podstawą idei spożywania ciała Jezusa są konsekwencje jego śmierci i zmartwychwstania. Ciało Mesjasza zostało ofiarowane za grzechy świata. Odwołanie do poziomu *Ruach* wyjaśnia mistyczny sens owego ofiarowania.

Prowadząc rozważania na temat Eucharystii w kontekście kabalistycznym, potrzebna wydaje się również krótka refleksja dotycząca obecności Jezusa w tymże sakramencie. Rozpoczynając ową refleksję, należy wskazać na fakt silnego osadzenia tekstów nowotestamentowych w żydowskiej tradycji oraz występowania w nich licznych przejawów żydowskich kategorii myślenia. Warto pamiętać, iż ostatnia wieczerza miała charakter wspólnego posiłku, przypominającego żydowską kolację sederową. Jej specyfika była daleko odległa od współczesnych form kultu eucharystycznego, obecnych np. w Kościele Katolickim czy Prawosławnym. Ponadto Jezus, mówiąc o spożywaniu Jego ciała i krwi, posługuje się językiem wyraźnie symbolicznym. Fakt ten, wraz z kwestią nieoczywistości pluralistycznej wizji świata, zakładającej istnienie w każdym przedmiocie obecnym w rzeczywistości składającej się w bytów różnorakich, substancji, tj. niematerialnej istoty rzeczy, czyni tradycyjną katolicką teorię transsubstancjacji (oznaczającej przemianę substancji chleba i wina w ciało i krew Chrystusa), przynajmniej w pewnym stopniu wątpliwą. Jako znacznie bardziej odpowiadające biblijnemu przesłaniu jawią się proklamowane przez część współczesnych przedstawicieli Kościoła koncepcje transsignifikacji i transfinalizacji[246]. Ponadto wydają się one dobrze korespondować z koncepcjami kabalistycznymi. Zwolennicy pierwszej z nich twierdzą, iż podczas konsekracji zmienia się znaczenie chleba i wina. Z kolei reprezentanci drugiej teorii przyjmują, że zmianie podlega ich cel. Propozycja ta koncentruje się na pojęciu realnego symbolu, obecnego w teologii Ojców Wschodnich, z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Wyraża ono stosunek między odbiciem a pierwowzorem. Obraz zawsze wskazuje na pierwowzór. Dany wycinek rzeczywistości ziemskiej jest symbolem rzeczywistości wyższego rzędu. Ta z kolei wyraża w nim samą siebie, zarazem się w nim uobecniając i przez niego działając, chociaż w sposób osłabiony. Tak więc, jeżeli misterium paschalne uznamy za pierwo-

[246] M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, Kraków 2002, s. 142.

wzór, to celebrowanie Ciała i Krwi Pańskiej jest jego symbolem w tym sensie, że sprawując Eucharystię, wierni uczestniczą realnie w tym, czego Jezus dokonał[247].

Przyjmując kabalistyczny punkt widzenia, z poszczególnymi poziomami duchowej rzeczywistości, mającymi odniesienie do duszy człowieka, wiąże się również drugi z zapoczątkowanych przez Jezusa sakramentów, czyli chrzest. W chrześcijaństwie jest to obrzęd o kluczowym wręcz znaczeniu. Jest on sakramentem wiary, swego rodzaju odpowiedzią na Chrystusową Dobrą Nowinę. Przez większą część denominacji chrześcijańskich przyjęcie chrztu uważane jest za konieczne do zbawienia, co wynikać ma ze słów samego Jezusa, zapisanych w Ewangelii Marka: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony”[248]. Chrzest przynosi ludziom dar nowego życia. Jest symbolem nowego narodzenia oraz włączenia w Chrystusową ofiarę. Symbolizuje śmierć starego człowieka w celu narodzenia się człowieka nowego. Chrzest wskazuje zatem na nowe stworzenie. Jego zapowiedzią są: starotestamentalna opowieść o potopie – Bóg po ustąpieniu wód potopu czyni stworzenie na nowo, ponownie zawierając z ludzkością przymierze[249]; przejście przez Morze Czerwone, oznaczające uwolnienie Izraelitów z niewoli grzechu[250]; a także przejście przez Jordan – ostatni etap poprzedzający wkroczenie do Ziemi Obiecanej[251].

Chrztu udzielał już Jan Chrzciciel. Chrzest Janowy miał jednak inny charakter niż ten ustanowiony przez Jezusa. Miał za zadanie przygotować drogę dla Mesjasza chrzczącego ogniem i Duchem Świętym. Był również znakiem odwrócenia się od swoich grzechów. Świadczą o tym następujące słowa nowotestamentowego proroka:

---

[247] D. Kowalczyk, *Procesja wokół Wieczernika*, „Tygodnik Powszechny” 25 (2815), 22.06.2003.

[248] Mk 16, 16, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[249] Por. I. Mogosanu, *Reading the Baptism in the New Testament Through the Symbolism of Water in the Hebrew Bible (Old Testament)*, 2024, https://dash.harvard.edu/.

[250] Por. R. Potręć-Bulas, *Przejście przez Morze Czerwone jako typ chrztu na sarkofagach IV wieku*, Roczniki Humanistyczne, t. XXXII, 1984.

[251] Por. J. M. Hamilton Jr., *Typology — Understanding the Bible’s Promise-Shaped Patterns*, Zondervan Academic, 2022.

> Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia; lecz Ten, który idzie za mną, mocniejszy jest ode mnie; ja nie jestem godzien nosić Mu sandałów. On was chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem[252].

Słowo „woda" odnosi się do światła *Chasadim*, wskazującego na boskie miłosierdzie i łaskawość. Jest ono konstytutywne dla *Zeir Anpina*, ale w swojej najczystszej formie znajduje się w *Binie*. Nawrócenie i skrucha (*teszuwa*) prowadzą do jego otrzymania, a w kolejnym etapie duchowego wzniesienia, do otrzymania światła *Chochmy*, symbolizowanego przez ogień[253]. Moment, w którym *parcufowi* udzielone zostaje Światło Łaski znany jest jako *katnut* (mały stan), natomiast kiedy otrzymuje on światło *Chochma*, wówczas możemy mówić o stanie *gadlut* (wielki stan). Chrzest janowy miał więc przygotować naczynie do przyjęcia światła *Chochmy* dającego zbawienie, a także był znakiem procesu rozwoju *parcufa* prowadzącego do jej otrzymania[254].

Do rozróżnienia pomiędzy małym a duży stanem, nawiązuje również ustęp mówiący o Chrzcie Jezusa w Jordanie. W Ewangelii Mateusza czytamy, iż w momencie, gdy Chrystus podniósł się z wody, zstąpił na Niego Duch Święty. Oznacza to, iż wykonał On wewnętrzne wzniesienie skutkujące otrzymaniem światła *Chasadim*, po czym jego udziałem stało się również światło *Chochma*, tj. *Ruach ha Kodesz* (Duch Święty)[255], które następnie może On przekazać światu[256]. Na samym początku Ewangelii Mateusza mamy więc zawartą zapowiedź kosmicznego procesu, który Jezus zapoczątkowuje.

Powszechny a hermetyczny aspekt zbawienia

Pomimo powszechnego wymiaru Chrystusowego zbawienia, przejawiającego się w sakramencie Eucharystii, Jezus jednak wyraźnie zachęca do podjęcia wysiłków o charakterze kontemplacyjnym lub do niego zbliżonym. Stawia swoim uczniom bardzo wysokie wymagania. Wzywa do radykalnego ukierunkowania swoich działań na osiągnięcie rzeczywistości zwanej Królestwem Nie-

[252] Mt 3, 11, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[253] Otrzymanie światła *Chochma* nie jest możliwe bez ubrania go w światło *Chasadim.* Por. *B. Aszlag, Szamati,* r. 111...

[254] Por. M. Portnaar, *Nauka...*, s. 111-113.

[255] słowo *Kodesz* wskazuje na *Chochmę*.

[256] Por. M. Portnaar, *Nauka...*, s. 112.

bieskim. Nawołuje do nieprzywiązywania się do spraw tego świata, do sprzedania wszystkiego, co się posiada[257], a nadto do wręcz nieskazitelnej postawy moralnej[258]. Wskazuje na potrzebę podporządkowania Królestwu wszystkich sfer życia i postawienia go sobie za nadrzędny cel. Kładzie nacisk na postawę cechującą się otwartością i prostotą serca: „Zaprawdę, powiadam wam: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego"[259]. W pewien sposób relatywizuje wartość ziemskiego życia: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle"[260]. Duże znaczenie przypisuje modlitwie. Podkreśla, aby modlić się w ciszy, nie używając zbyt wielu słów[261]. Sam trwa na modlitwie całą noc[262]. Ponadto zachęca do koncentracji na chwili obecnej[263] i akcentuje wartość sfery ducha obecnej w przyrodzie[264].

Dojść można do wniosku, iż sposób życia oferowany przez Chrystusa, na które składają się istotne komponenty życia kontemplacyjnego, jest najszybszym sposobem mistycznego oczyszczenia. Implementacja zaprezentowanych wskazań Chrystusa i uczynienie ich własnym stylem życia jest ideałem, do którego dążyć powinien każdy człowiek wierzący. Jak można mniemać, jest to droga najdoskonalsza, dająca możliwość najpełniejszego doświadczenia zjednoczenia z Bogiem jeszcze w tym życiu. Nie oznacza to, że jego (zjednoczenia) dostąpienie jest niedostępne dla ludzi, z różnych powodów nieodznaczających się taką gorliwością lub tych, którzy w ogóle nie byli w stanie zdać się na akt wiary, o ile podczas swojego ziemskiego życia wyświadczali drugiemu człowiekowi dobro i miłosierdzie (osiągając w tym aspekcie podobieństwo do właściwości Stwórcy). To właśnie te własności zostają przedstawione jako główne kryterium podczas Sądu Ostatecznego. W sądzie tym nie będą jednak uczestniczyć ludzie, którzy poprzez wiarę przyjęli nadprzyrodzony dar boży, prowadzący do

[257] Por. Mk 10, 17-31.
[258] Mt 5, 28.
[259] Mk 10, 15, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.
[260] Mt 10, 28, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.
[261] Mt 6, 5-7.
[262] Łk 6, 12.
[263] Mt 6, 34.
[264] Mt 6, 28-29.

ich wewnętrznego przeobrażenia. Zgodnie z przesłaniem „Apokalipsy" będą oni uczestniczyć w pierwszym zmartwychwstaniu – zmartwychwstaniu sprawiedliwych[265], poprzedzającym sąd nad pozostałymi przedstawicielami rodzaju ludzkiego, mający nastąpić po ich powtórnym ożywieniu (drugie zmartwychwstanie)[266].

Podsumowując, wewnętrzna postawa człowieka chcącego otrzymać zbawienie, zgodnie z przesłaniem ewangelicznym, ściśle łączy się z wiarą, jak również konstytuują ją (postawę) inne przymioty z nią związane, takie jak czystość serca, prostota, miłość, oddanie, bezinteresowność, umniejszanie siebie i pragnienie pełnienia woli bożej – uczynienie woli Najwyższego, swoją własną. Wszystkie one zawierają się w najsubtelniejszym naczyniu duchowym, transcendującym byt ludzki, noszącym nazwę *Keter*[267].

Wiara i własności jej pokrewne (oraz w znacznej mierze ją konstytuujące), a dokładniej, duchowy impuls stojący u ich podstaw, są punktem styku doczesności ze sferą nadprzyrodzoną. Jest to swego rodzaju góra Synaj, czyli miejsce, gdzie właściwości człowieka łączą się z właściwościami Wiekuistego. Wiara jest więc włączeniem człowieka w bożą transcendencję. Prawosławny filozof, teolog i mistyk, Włodzimierz Sołowjow, zaznacza, iż „możliwość wyzwolenia spoczywa dla nas tylko w takiej sile, która wykracza poza stan faktyczny i jednoczy nas z tym, co jeszcze nie jest dla nas uchwytną rzeczywistością". Myśliciel stwierdza, iż siłą tą jest wiara[268]. Wart odnotowania jest fakt, iż zdaniem Sołowjowa człowiek wierzący jest wolny, gdyż – w najwyższym możliwym w doczesności stopniu – osiąga on niezależność od destrukcyjnego wpływu swojej upadłej natury, działającej wbrew jego prawdziwej istocie[269].

Poprzez wiarę człowiek przekracza samego siebie, a wewnętrzne poruszenie stanowiące jej pierwotny fundament pokonuje ograniczenia czasu i przestrzeni. Istota wiary jest ściśle skorelowana z poziomem duchowym, któremu odpowiada Jezus. Chrystus wedle interpretacji kabalistycznych, identyfikowany

[265] Ap 20, 6.

[266] Ap 20, 11-15.

[267] Jest ono niczym korona na głowie króla.

[268] W. Sołowjow, *O modlitwie*, [w:] *Włodzimierz Sołowjow. Wybór pism*, Poznań 1988, s. 34.

[269] Por. tamże, s. 35.

jest z *Keterem*. Istnieje więc możliwość utożsamienia Jego osoby z omawianą postawą. Z tego punktu widzenia Jezus-wiara jest początkiem procesu kontemplacji, mistycznego wzniesienia skutkującego komunią z Bogiem. Zarazem, za sprawą poziomu, który naprawia i światła, które przynosi w świat, jest On instancją napełniającą naczynie związane z istotą jego samego; a nadto jest On celem rozpatrywanej tu duchowej pracy. Korzeń Jego duszy, podczas pierwszego przyjścia, umiejscowiony jest w świecie *Acilut*. To z poziomu tego świata otrzymać można światło *Chochma* oraz to do niego należy się wznieść na drodze kontemplacji. Należy jednocześnie pamiętać, iż zbawienie przyniesione przez Jezusa ma wymiar powszechny. Stąd można wnosić, iż nie jest ono zarezerwowane tylko dla jednostek. Jak wynika z poszczególnych fragmentów Nowego Testamentu, mają do niego dostęp wszyscy prawdziwie wierzący ludzie, a w niektórych przypadkach, także ci, którzy nie byli w stanie zdać się na akt wiary, lecz pełnili za swojego ziemskiego życia dobre czyny. Szczególnie ci pierwsi dzięki swojej wierze otrzymują poziom światła uaktywniony przez wcielenie i zmartwychwstanie Chrystusa – poziom głęboko związany z wewnętrzną warstwą ludzkiego bytu, niezbędny do udziału w Nowym Stworzeniu.

Łaska na gruncie nauk żydowskiej mistyki związana jest z budową duchowego świata. Wiąże się ona ze światłem stanowiącym o podobieństwie zachodzącym między człowiekiem i Bogiem. Chodzi tu o rozróżnienie pomiędzy światłem dającym byt istotom żywym i wszelkim innym elementom świata, nazywanym światłem *Chochma*, a światłem *Chasadim*, prowadzącym do świętości, uzyskanej za sprawą udzielenia się człowiekowi pierwszego z wymienionych świateł. Owo rozróżnienie odpowiada w istocie rozróżnieniu poczynionemu przez św. Jana od Krzyża.

Istotną kategorią kabalistycznego rozumienia chrześcijańskiej łaski jest poziom duchowy, któremu odpowiada poziom duszy Jezusa z Nazaretu. Jest nim *Zeir Anpin* – dostrzegalna manifestacja boskiej nieskończoności, praforma człowieka oraz narodu Izraela. Odnosi się do niej światło *Ruach* (duch), decydujące o podobieństwie bytu ludzkiego do Boga. Natura Jezusa Chrystusa jest istotna zarówno w kontekście wiary i aktywności kontemplacyjnej, jak i w kontekście sakramentów – obydwie sfery duchowego działania człowieka, prowadzą do wyswobadzającego kontaktu z poziomem *Ruach*.

2. Chrześcijańska eschatologia w ujęciu kabalistycznym

Rozpoczynając rozważania na temat chrześcijańskiej i kabalistycznej eschatologii, należy zwrócić uwagę na pewną różnicę w sposobie mówienia o istocie rzeczy ostatecznych. Obydwa systemy żywią nadzieję, iż materialna rzeczywistość w przyszłości przyjmie duchową formę wolną od zła i cierpienia. W przypadku obydwu z nich różne są natomiast środki wyrazu wykorzystywane do opisania natury tego stanu, m.in. w kontekście drogi do niego prowadzącej. W chrześcijaństwie akcentuje się, iż ma być on czymś nowym, jakby nieznanym do tej pory. W „Apokalipsie św. Jana" mowa jest o nowym (!) niebu i nowej ziemi, Jezus zawiera z ludźmi nowe (!) przymierze itp. W kabale położony jest natomiast silny nacisk na to, iż ów kosmiczny proces prowadzący świat do stanu doskonałości jest niczym innym jak naprawą. Przedstawiciele tego systemu, wyrażając swoje poglądy eschatologiczne, koncentrują się na ciągłym podkreślaniu powrotu do stanu pierwotnego. Można więc powiedzieć, że kabalistyczna eschatologia ma w istocie wymiar protologiczny.

Przedstawiona różnica, jakkolwiek warta wyłuszczenia, jak sądzę, sprowadza się do innego sposobu rozłożenia akcentów, a co za tym idzie, nie prowadzi do powstania sprzeczności pomiędzy obydwoma wizjami eschatologicznymi. Należy bowiem zauważyć, że także chrześcijaństwo zna motyw odnowienia stworzenia, natomiast kabalistyczny *tikkun* nie oznacza prostego powrotu do wcześniejszego stanu, lecz jego pełniejsze urzeczywistnienie. Co więcej, znajdujemy istotne podobieństwa pomiędzy „Apokalipsą św. Jana" a nauczaniem kabalistycznym. Jak zdążymy się jeszcze przekonać, znajomość sposobów interpretacji Pisma charakterystycznych dla żydowskiej mistyki może się przyczynić w znaczącym stopniu do lepszego zrozumienia „Księgi Objawienia Apostoła Jana".

Eschatologia chrześcijańska wiąże się z powtórnym przyjściem Chrystusa, zapowiedzianym przez Niego samego w Ewangeliach, w celu dokonania sądu nad narodami oraz odebrania, wraz z osobami, które dzięki przyjęciu łaski zostały włączone w Jego ofiarę, wiecznej chwały w rzeczywistości niebiańskiej. Centralną kategorią zarówno eschatologii chrześcijańskiej, jak i kabalistycznej, jest odwrócenie skutków grzechu pierworodnego lub upadku Adama.

W „Objawieniu Jana" proces pokonywania ograniczeń, które ów grzech nakłada, symbolizowany jest przez łamanie siedmiu pieczęci. Za ich pomocą zapieczętowana była wspomniana w „Apokalipsie" „Księga Przeznaczeń". Ostatnia księga Biblii mówi również o strąceniu węża starodawnego, „który zwie się diabeł i szatan"[270], odpowiedzialnego za zjedzenie owocu z drzewa poznania dobra i zła przez pierwszych ludzi oraz o rosnącym w raju drzewie życia, które stać się ma udziałem sprawiedliwych w przyszłym świecie[271].

W przypadku kabalistycznej doktryny eschatologicznej grzech pierworodny pojęty jest specyficznie. Opiera się on na wyjaśnionym już wcześniej upadku Adama, poprzedzonym rozbiciem naczyń. Powrót do stanu sprzed owego upadku polega na ponownym połączeniu iskier świętości rozproszonych za sprawą wspomnianego odstępstwa, co prowadzić ma do naprawy duszy człowieka, a zarazem do naprawy całego świata, bytowo związanego z jej najgłębszą warstwą. Ściśle łączy się to z zagadnieniem przyłączenia *Szechiny* do Świętego, niech będzie błogosławiony. Obecnie *Szechina* w wyniku grzechu pierwszych ludzi – a pośrednio także z powodu *cimcum* i rozbicia naczyń – przebywa na wygnaniu. Sprawiedliwi swoimi działaniami powodują przyciągnięcie boskiej obecności w ten świat (*olam chaze*), a zarazem dane jest im odczuć przedsmak świata przyszłego (*olam haba*). *Szechina* udziela się im w sposób szczególny. W Zoharze są oni nazywani jej przyjaciółmi[272]. Mówi się, iż w momencie medytacji czy gorliwego zgłębiania Tory spoczywa na nich boska obecność: „jak powiedziano o Natanie ben Uzjelu, że kiedy on siedział i zajmował się Torą, to każdy przelatujący nad nim ptak natychmiast spalał się od mocy Szechiny, przebywającej nad nim podczas nauki" – pisze żyjący w XVIII w. we Włoszech żydowski filozof, rabin i kabalista Mosze Chaim Luzzato w swoim tekście pt. „Derech Haszem"[273].

Podczas omawiania prób opisania Trójcy Świętej na sposób kabalistyczny wspomnieliśmy, iż *Szechina* identyfikowana jest z *Malchut Aciluta*. Zgodnie z założeniami mistyki żydowskiej to właśnie podniesienie rzeczywistości do

[270] Ap 12, 9.
[271] Ap 22, 14.
[272] *The Zohar*, t. II, Los Angeles 2003, s. 153.
[273] M. Luzzato, *Derech Haszem*, *O studiowaniu Tory*, p. 7., https://1drv.ms/u/sAo1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

tego poziomu skutkować ma ostateczną naprawą świata[274]. Mówiąc inaczej – lecz wciąż opisując to samo zjawisko – światło *Aciluta* zalać ma świat materialny. Apokalipsa św. Jana przedstawia to przy pomocy symboliki miasta świętego, Nowego Jeruzalem. Apostoł Jan w prorockim uniesieniu wypowiada takie oto słowa: „Miasto święte, Jeruzalem nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga"[275]. Na *Malchut* świata *Acilut* wskazuje również inne określenie pojawiające się w Objawieniu Jana, a mianowicie: tysiącletnie królestwo[276]. Jak już pisaliśmy, tysiące wskazują na *Chochme*, natomiast Królestwo to właśnie *sefira Malchut*. Przyjmując kabalistyczną symbolikę liczb, tysiącletnie królestwo jest to więc *Malchut Chochmy*, a zatem *Malchut* świata *Acilut*.

Takie ujęcie rozpatrywanej kwestii powoduje jednak pewną niejasność. Tysiącletnie królestwo ma przecież poprzedzać świat przyszły. Oznacza to, iż nie jest z nim tożsame. W tradycji żydowskiej jest ono nazywane Erą Mesjańską (*Atid Lawo*), kiedy to królujący Mesjasz przynieść ma powszechny pokój i braterstwo. Wówczas zniknąć ma również obecna w przyrodzie niedoskonałość, związana m.in. z istnieniem drapieżnictwa[277]. W tradycji chrześcijańskiej jej nastanie związane jest z pierwszym zmartwychwstaniem – zmartwychwstaniem sprawiedliwych. Wraz z Chrystusem mają oni panować na ziemi przez symboliczne 1000 lat, a później wraz z Nim sądzić narody. Przedstawiony problem znika, jeśli przyjmiemy, iż wzniesienie się do najniższej *sefiry Aciluta* będzie tylko pierwszą fazą rozwoju rzeczywistości po naprawie. Jak daje do zrozumienia Apokalipsa, w Nowym Jeruzalem ludzie zbawieni będą zajęci oddawaniem czci Bogu[278]. Oznacza to, iż wciąż będą się nieustannie wznosić na wyższe poziomy, otrzymując coraz to większe napełnienie. Wbrew temu, co twierdzi znaczna część sceptyków, nie będzie to bynajmniej coś nudnego czy monotonnego. Owo nieprzerwane oddawanie czci Wiekuistemu, polegać ma bowiem na przeżywaniu rozkoszy wciąż na nowo. Pomimo że nie sposób jest znaleźć ostatecznego spełnienia w świecie materialnym, występują w nim chwi-

[274] R. Fine, dz. cyt. W ujęciu kabalistycznym *Malchut Aciluta* to „kraina żyjących" wspomniana w Psalmie 116.

[275] Ap 21, 2, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[276] Por. Ap 20.

[277] Majmonides, *Miszne Tora*, Prawa królów 12:5; Iz 2, 4; 11, 6-9.

[278] Por. Ap 21-22.

le radosnego uniesienia, szczególnie podczas doświadczania rzeczy nowych lub przy rozpoczęciu nowego etapu w życiu. Stan ten jednak stosunkowo szybko przemija. Zgodnie z tym punktem widzenia powiedzieć można, iż w wieczności pewien szczególny (duchowy) rodzaj podekscytowania nowością, nieskażony przez upadłą naturę, połączony z poczuciem absolutnego spełnienia w chwili obecnej, trwał będzie nieustannie w wiecznym, niekończącym się „teraz".

Ważną rolę w eschatologii kabalistycznej (podobnie jak w chrześcijańskiej) odgrywa postać Mesjasza. Ma ona doprowadzić świat do ostatecznej naprawy poprzez umieszczenie poszczególnych poziomów światła w dokładnie im odpowiadających *kelim*. W tym kontekście jako szczególnie istotna jawi się koncepcja tzw. pięciu stadiów zbawiciela, opracowana przez M. Portnaara na podstawie nauki zoharycznej, luriańskiej i przesłania nowotestamentowego. Jego zdaniem w rozwoju obiektu duchowego, reprezentującego całą ludzkość oraz jej losy aż do ostatecznej naprawy, wyróżnić możemy pięć etapów odpowiadających *sefirot* znajdującym się w środkowej linii, po której światło *Keteru* schodzi do *Malchut*. Oprócz tych wymienionych przed chwilą są nimi także: *Daat*, *Tiferet* i *Jesod*. Pośrednio odnoszą się one do dziesięciu boskich przejawień, gdy ich liczba podawana jest w wersji skróconej: *Daat* pośredniczy między *Chochmą* a *Biną*; *Tiferet* nazywana jest *Biną* w ciele *parcufa*, a *Jesod* to suma wszystkich sześciu *sefirot Zeir Anpina*. Etapy, o których mówi Portnaar, określane są przez duchowe naczynia, napełniane kolejno przez poszczególne poziomy światła, zgodnie z zasadą odwrotnej zależności między *or* a *kelim*. Napełnienie każdego *kli* odpowiadającym mu światłem oznaczać ma urzeczywistnienie stanu *Gmar Tikkun*. Według ukraińskiego kabalisty dusza Jezusa, jako że odpowiada poziomowi *Keter* – zarówno jeśli chodzi o światła, jak i o *kelim* – stanowi pierwsze stadium naczynia w *parcufie* ludzkości, co powoduje, iż może ono otrzymać światło *Nefesz* (najniższe). Drugie naczynie identyfikowane jest przez niego z postacią żydowskiego prawodawcy – Mojżesza. Jego dusza przyciąga kolejne światło – *Ruach*. Mojżesz przygotowuje drogę Jezusowi po to, aby Ten przychodząc po raz pierwszy na ziemię, mógł dać ludziom właśnie ten poziom *or*. Zgodnie z doktryną kabalistyczną kolejne, wyższe światło przyciągane jest bowiem na najniższe naczynie, tj. na to o najwyższym poziomie *awi-*

jut (grubości pragnienia), lecz wchodzi ono w *kli* najbardziej subtelne (gdzie poziom *awijut* jest najniższy)[279].

Drogę prowadzącą do powtórnego przyjścia Chrystusa przygotowują natomiast dwaj wielcy mędrcy żydowscy: Szymon bar Jochaj (wedle żydowskiej tradycji autor „Księgi Zohar") i Izaak Luria, odpowiadający kolejno *kelim Tiferet* i *Jesod*. Ostatniemu *kli – Malchut* – wspomniany nauczyciel kabały przypisuje postać Mesjasza Syna Dawida (król Dawid kojarzony jest właśnie z tą *sefirą*). Jego zdaniem jest to Jezus w swoim drugim przyjściu. Wraz z napełnieniem naczynia *Malchut* przez światło *Nefesz* wszystkie poziomy *or* znajdują się w odpowiadającym im *kelim*[280]. Taka interpretacja ujawnia głęboki sens wypowiedzi Jezusa z Ewangelii według św. Mateusza: „i ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego [...] z mocą"[281], Jego słów zapisanych w Apokalipsie św. Jana: „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec"[282], a także dotyczącego Go proroctwa z Księgi Zachariasza: „Jego nogi staną w owym dniu na Górze Oliwnej"[283].

Sefira Malchut kojarzona jest z *Szabatem*, świętem ustanowionym na pamiątkę siódmego dnia kreacji, tj. dnia bożego odpoczynku. *Malchut* jest ostatnią, siódmą *sefirą* spośród siedmiu niższych boskich manifestacji, znanych jako *Zain Tachtonot* (siedem niższych). Z kolei pozostałym dniom tworzenia przypisywane jest sześć *sefirot Zeir Anpina*[284].

W judaizmie *Szabat* jest dniem o wyjątkowym wręcz znaczeniu. Jak wskazuje myśliciel żydowski, Dajan Isidor Grunfield, zaprzestanie wykonywania w tym dniu pracy, służy uznaniu nadrzędnego charakteru bożego panowania nad światem[285]. Użycie porównania związanego z władzą nie jest przypadkowe. Słowo *Malchut* oznacza bowiem tyle, co „królestwo". Chodzi tu, rzecz jasna,

---

[279] M. Portnar, *Nauka*…, s. 13.

[280] Tamże, s. 9-16.

[281] Mt 24, 30.

[282] Ap 22, 13.

[283] Za 14, 4.

[284] Ch. Weisberg, *Malchut and the Feminine – Part 1*, https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380390/jewish/Malchut-and-the-Feminine-Part-1.htm (dostęp: 25.06.2026).

[285] D. I. Grunfield, *Szabat*, Kraków 2011, s. 43.

o królestwo w sensie duchowym. Królestwo ziemskie jest terytorium będącym pod władzą króla, natomiast Królestwo Boże jest sferą poddaną absolutnemu oddziaływaniu boskiego światła. W judaizmie *Szabat* stanowi więc przedsmak przyszłego świata. Jest świętym miejscem w czasie, udziałem człowieka w bożym odpoczynku, mającym wymiar eschatologiczny. W swej istocie oznacza pełne urzeczywistnienie pierwotnego zamysłu stworzenia. Powtórne przyjście Chrystusa, nadchodzącego „z mocą", Chrystusa królującego we właściwościach *sefiry Malchut*, jest *Szabatem* dziejów. Sam Jezus daje o tym znać, kiedy mówi, iż „Syn Człowieczy jest Panem szabatu"[286].

M. Portnaar podkreśla, iż wszystkie przedstawione wyżej stadia są wynikiem oddziaływania zbawczej siły Syna Bożego, ponieważ Jezus jest *Keterem – sefirą*, która w wymiarze potencjalnym zawiera w sobie wszystkie niższe poziomy. Ponadto dodaje on, iż imiona pojawiające się w ramach sformułowanej przez niego koncepcji należy rozumieć przede wszystkim w sensie duchowym, postrzegając je jako wyraz określonego rodzaju duchowych sił, które dopiero w dalszej kolejności materializują się jako fizyczne postacie. Nadto zwróćmy uwagę, iż każda z nich związana jest z przyjściem w ten świat nowej duchowej informacji, z odkryciem ludzkości nowego aspektu Bóstwa[287].

Podczas prowadzenia rozważań zestawiających chrześcijańską i kabalistyczną eschatologię, warto zwrócić uwagę na kluczowy aspekt tego działu teologii, jakim są poglądy na temat losów człowieka po śmierci. Pamiętajmy, że ani judaizm, ani chrześcijaństwo nie dają na pytania o tę kwestię jednoznacznej, w pełni spójnej odpowiedzi. Z punktu widzenia Starego Testamentu zdecydowana większość ludzi po śmierci trafia do Szeolu, rozumianego jako swego rodzaju kraina nieistnienia, jako zawieszenie ludzkiej istoty na granicy niebytu[288]. Życie wieczne zarezerwowane jest dla jednostek, takich jak Henoch, Eliasz czy Mojżesz[289]. Idea pośmiertnej odpłaty za postępowanie człowieka w doczesności pojawia się w nauczaniu biblijnym stosunkowo późno. Człowiek według Biblii jest istotą śmiertelną. W znacznej mierze dzieli on swój los ze zwierzętami. Po-

[286] Mt 12, 8.
[287] M. Portnar, *Nauka*…, s. 16.
[288] Ps 89, 49; Hi 3, 13-19; Koh 9, 10.
[289] Rdz 5, 22-24; Mt 17, 3.

dobnie jak one posiada duszę zmysłowo-wegetatywną, znaną jako *Nefesz*. Z drugiej strony w Biblii Hebrajskiej obecna jest również idea powrotu ducha ludzkiego – wewnętrznej istoty człowieka – do Boga, stanowiącego jego źródło. Świadczą o tym słowa Koheleta: „duch powróci do Boga, który go dał”[290].

Z czasem w żydowskiej myśli zaczęła się krystalizować, wspomniana już idea pośmiertnej odpłaty, odpowiednio do natury decyzji podejmowanych podczas ziemskiego życia jednostki, oraz zmartwychwstania ciał u końca czasów, już to ciał jedynie sprawiedliwych, już to ciał wszystkich ludzi[291]. Zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo mówią także o mającym nastać w eschatologicznej przyszłości, nowym, doskonałym świecie, określanym jako nowe niebo i nowa ziemia lub *olam haba* (świat przyszły). Szczególnie w Nowym Testamencie występuje marginalna do tej pory idea wiecznego piekła. Budzić może ona poważne obawy o boże miłosierdzie. Proste odwołanie do wolności wyboru nie jest tutaj przekonujące. Zdaniem niektórych Bóg, jako istota doskonale miłująca, powinien uchronić ludzi przed straszliwą karą piekła nawet za cenę ich wolności. Pomimo że idea piekła jest szeroko rozpowszechniona w tradycji chrześcijańskiej, to nie wynika ona w sposób konieczny z tekstów nowotestamentowych[292]. Jego istnienie sugerować może ustęp z Ewangelii Mateusza, z którego wynika, iż osoby niegodziwe, niewykazujące miłosierdzia względem bliźniego, po Sądzie Ostatecznym odejdą „w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom”[293]. Koncepcja piekła pojawia się wprawdzie w wielu innych miejscach, lecz niewiele wskazuje na to, iż jest ono wieczne. Słowa Jezusa z rozdziału 5 Ewangelii Mateusza, wypowiedziane w kontekście piekła: „Zaprawdę, powiadam ci: nie wyjdziesz stamtąd, aż zwrócisz ostatni grosz”[294], pozwalają nam przypuszczać, iż nowotestamentowe piekło ma *de facto* charakter okresowy. Podobna idea pojawia się w żydowskiej tradycji. Mówi ona o Ge-

[290] Koh 12, 7.
[291] Dn 12, 2; 2 Mch 7, 9; 12, 43-45; J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Nowy Jork 1984, s. 109-114, 122-132.
[292] Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.
[293] Mt 25, 41.
[294] Mt 5, 26.

hennie, rzeczywistości pełniącej funkcję zbliżoną do czyśćca[295]. Z drugiej strony z cytowanych wyżej słów Jezusa, dotyczących dwóch grup ludzi: zbawionych i potępionych, oraz z niektórych ustępów „Apokalipsy św. Jana" można wnioskować, iż Gehenna nie jest jedynym rodzajem piekła, lecz że istnieje jego inny rodzaj, stanowiący ostateczną karę wymierzaną osobom niegodziwym po Sądzie Ostatecznym. Także przez żydowską tradycję, nierozerwalnie związaną z obecnymi w jej łonie akcentami kabalistycznymi, udział w przyszłym świecie nie jest czymś zarezerwowanym dla wszystkich. W tekstach żydowskich wielokrotnie zaobserwować można zabieg polegający na wyliczaniu nieprawości, których konsekwencją jest brak możliwości odziedziczenia przyszłego świata[296]. Jedynym logicznie możliwym stanem alternatywnym dla *olam haba* jest więc wieczne odłączenie od Boga, określane jako piekło. Wśród kabalistów odnaleźć możemy jednak również silne tendencje do wiary w zbawienie wszystkich ludzi. Potencjał apokatastyczny ma z pewnością doktryna Izaaka Lurii, mówiąca o ostatecznej naprawie całego stworzenia. Powszechność zbawienia wydaje się wynikać z postulowanej przez ten system dynamicznej struktury rzeczywistości.

W świetle tego wywodu należy więc przyjąć, iż uznanie autorytetu Nowego Testamentu i niektórych nauk żydowskich mędrców prowadzi do przyjęcia przekonania o istnieniu wiecznego piekła po zmartwychwstaniu umarłych, przynajmniej w wymiarze potencjalnym. Wieczne piekło pozostaje jedną z możliwości, przygotowaną dla zatwardziałych grzeszników. Pomimo bożego zamysłu skoncentrowanego na doprowadzeniu absolutnie wszystkich ludzi do doskonałości, stojącego u podstaw nauk luriańskich, czymś niezwykle ważnym jest ludzka wolność. To ona daje człowiekowi możliwość odrzucenia boskiego daru życia wiecznego.

Prowadząc refleksję na temat eschatologii, należy dodać, iż żydowska tradycja wspomina o dwóch drogach prowadzących ludzkość do ostatecznej na-

[295] Por. Ch. Milikowsky, *Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts*, New Testament Studies 34, 1988; A. Kallenbach, *Inferno, Purgatory, and Gehinnom: Shared Cosmographic Spaces in Italian-Jewish Descriptions of Hell*, Renaissance Quarterly 77 (2024).
[296] Por. np. *Traktat Awot*, Miszna 13, [w:] *Miszna Uczy. Seder Nezikin. Szkody*, tłum. i obj. S. Pecaric, Kraków 2020, s. 473.

prawy. Odpowiadają one właściwościom dwóch linii na drzewie życia[297]. Pierwsza ma charakter łagodny i pokojowy. Zawarta jest w „Księdze Joela": „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia"[298], w Ewangelii według św. Mateusza: „A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi, na świadectwo wszystkim narodom. I wtedy nadejdzie koniec"[299] oraz w niektórych ustępach „Księgi Izajasza", m.in. w słynnym fragmencie o górze Syjon, mającej wystrzelić ponad pagórki:

> Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stanie mocno na wierzchu gór i wystrzeli ponad pagórki. Wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójdą i rzekną: «Chodźcie, wstąpmy na Górę Pańską do świątyni Boga Jakubowego! Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami. Bo Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pańskie - z Jeruzalem». On będzie rozjemcą pomiędzy ludami i wyda wyroki dla licznych narodów. Wtedy swe miecze przekują na lemiesze, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza nie będą się więcej zaprawiać do wojny. Chodźcie, domu Jakuba, postępujmy w światłości Pańskiej![300]

Powyższe ustępy opierają się na przekonaniu, iż w eschatologicznej przyszłości boskość stanie się dostępna dla ogółu ludzi, zapanuje pokój, a ludzkość zjednoczy się w imię wartości duchowych. Druga droga ma charakter o wiele bardziej brutalny: mówi o mających nadejść wojnach, katastrofach naturalnych i klęskach żywiołowych. Wspomina o tym również „Apokalipsa" oraz niektóre fragmenty Ewangelii[301]. W dalszej perspektywie wydarzenia te również mają mieć dla ludzi charakter wyzwalający, skutkując ich oczyszczeniem.

W kontekście analizowanego procesu warta uwagi wydaje się też postać Noego. Zgodnie z nauczaniem apostołów oraz z chrześcijańską tradycją interpretacyjną jest on typem Chrystusa. Noe, podobnie jak Jezus, jest postacią zwiastującą nowe stworzenie. Po ustaniu wód potopu Bóg zawiera przymierze

[297] I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, t. I, Oxford 1989, s. 260–265.
[298] Jl 3, 1, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.
[299] Mt 24, 14, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.
[300] Iz 2, 2-5, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.
[301] Mk 13, 7-8; Łk 21, 25-26; Ap 6, 3-14; 8, 7-9.

zarówno z nim, jak i z wszystkimi ludźmi oraz innymi istotami mającymi zapełnić ziemię po wspomnianym kataklizmie. Noe jest więc reprezentantem całej ludzkości lub szerzej, całego stworzenia. W „Liście do Hebrajczyków" przedstawiony jest on jako wzór wiary oraz zwiastun usprawiedliwienia przez tę szczególnego rodzaju wewnętrzną postawę:

> Przez wiarę Noe został pouczony cudownie o tym, czego jeszcze nie można było ujrzeć, i pełen bojaźni zbudował arkę, aby zbawić swą rodzinę. Przez wiarę też potępił świat i stał się dziedzicem sprawiedliwości, którą otrzymuje się przez wiarę[302].

Głęboką teologiczną interpretację postaci Noego oprócz myślicieli chrześcijańskich prezentuje także autor „Księgi Zohar". Jak zostanie pokazane, na jej podstawie również możliwe jest wysnucie cennych wniosków na temat postaci Mesjasza oraz na temat fundamentów typologii biblijnej odnośnie do osoby Jezusa z Nazaretu. Według autora „Zoharu" postać Noego związana jest z *Jesodem*, ostatnią *sefirą Zeir Anpina* (będącą sumą jego pozostałych *sefirot*), natomiast arka wskazuje na *Malchut*. Główny tekst żydowskiej mistyki akcentuje również fakt, że omawiana postać w Biblii nazwana zostaje „mężem ziemi", co zgodnie z przesłaniem „Zoharu" wskazuje na to, iż prowadzi ona do połączenia *Zeir Anpina* i *Nukvy*. Podobne wnioski autor księgi wyciąga z ustępu wchodzącego w skład rodowodu potomków Adama z rozdziału piątego „Księgi Rodzaju", wyjaśniającego etymologię imienia Noe, oznaczającego „odpoczynek". Wyjaśnienie to zawiera się w uzasadnieniu wyboru przez ojca Noego, Lameka, takiego właśnie imienia dla swojego syna: „Ten niechaj nam będzie pociechą w naszej pracy i trudzie rąk naszych na ziemi, którą Pan przeklął". Ziemia, o której tu mowa, to *parcuf Nukva* – odłączony od *parcufa Zeir Anpin* w wyniku grzechu Adama[303]. Przyjmując kabalistyczny punkt widzenia, Noe jest więc typem Mesjasza przede wszystkim w tym sensie, że podobnie jak On poprzez uruchomienie stanu *Gadlut*, prowadzi do połączenia dwóch aspektów bóstwa: męskiego i żeńskiego.

---

[302] Hbr 11, 7, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.
[303] *The Zohar*, t. II, dz. cyt., s. 266-270.

Zakończenie

Podsumowując, pomiędzy poszczególnymi założeniami doktryny chrześcijańskiej a ideami kabalistycznymi występuje wiele istotnych analogii. Jedna z nich odnosi się do koncepcji *cimcum* oraz tajemnicy wcielenia i ukazuje ontyczne, pierwotne podstawy aktu kenozy. Kolejna dotyczy kwestii relacji między dogmatem o Trójcy Świętej a kabalistyczną ideą Bóstwa, opartą na nauce o *sefirot* i *parcufim*. Choć jak udało nam się ustalić, pełne przełożenie koncepcji trzech osób boskich na kabalistyczny system pojęciowy jest przedsięwzięciem trudnym lub nawet w pełni niewykonalnym z uwagi na różnice w specyfice obu modeli, to jednak podobieństwa występujące w innych ich aspektach oraz wspólne intuicje przewodnie, powodują, iż przyjąć można, że obydwie koncepcje, przynajmniej w pewnej mierze, opisują analogiczne struktury duchowe. Konieczne jest jednak w tym przypadku przyjęcie prymatu jednej z nich.

Inny aspekt w analizie prawd chrześcijańskich w kontekście mistyki żydowskiej odnosi się do zagadnienia grzechu pierwszego człowieka oraz mechanizmu odwrócenia jego konsekwencji za sprawą ofiary Chrystusa. Interpretacje kabalistyczne są w stanie dostarczyć informacji o głębokich podstawach tego mechanizmu z odniesieniem do konkretnych poziomów świata duchowego. Z kwestią tą wiążą się analogiczne rozważania związane z gałęziami teologii, jakimi są soteriologia, charytologia oraz eschatologia. Zarówno w przypadku nauki o zbawieniu, refleksji o łasce bożej, jak i o rzeczach ostatecznych zastosowanie kabalistycznego klucza pojęciowego przyczynia się do wyjaśnienia zagadnień z dziedziny tych nurtów teologicznych z odwołaniem do określonych poziomów boskiej rzeczywistości o unikalnych, specyficznych właściwościach.

Specyfika niniejszych rozważań odpowiada postulowanemu przez dzisiejszy Kościół celowi dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Jest nim nie próba narzucenia przedstawicielom wyznania mojżeszowego tez chrystianizmu, lecz wzajemne ubogacanie własnej refleksji teologicznej[304]. Staraliśmy się pokazać,

[304] Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, 28 października 1965, nr 4; Papieska Komisja ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień*, 24 czerwca 1985.

że sięgnięcie do dorobku tradycji żydowskiej nie musi być dla chrześcijanina zagrożeniem, ani podstawą do wrogości względem judaizmu. Przeciwnie: zabieg ten jest w stanie rzucić nowe światło na chrześcijańskie dogmaty, a w konsekwencji doprowadzić do ich pogłębionego zrozumienia. Nie musi to jednak skutkować porzuceniem podstawowych tez chrześcijaństwa lub ich radykalną redefinicją. Tego rodzaju interpretacje stanowić mogą natomiast impuls do głębokiej duchowej refleksji nad ich naturą.

Z drugiej strony zawarte w książce przemyślenia mogą mieć istotny potencjał w kontekście przyszłego pojednania chrześcijaństwa i judaizmu – pojednania polegającego jednak nie na zasadach ideowej neutralności, lecz na uznaniu boskości Jezusa przez ogół Żydów. Nawrócenie Narodu Wybranego, mające nastąpić u końca czasów, jest jedną z istotnych kategorii chrześcijańskiej wiary. Przekonanie to wyrażone zostało przez apostoła Pawła w następującym fragmencie Listu do Rzymian: „I tak cały Izrael będzie zbawiony, jak to jest napisane: Przyjdzie z Syjonu wybawiciel, odwróci nieprawości od Jakuba”[305]. Niniejsze rozważania pokazują jednak, że owo nawrócenie, jak można przypuszczać, nie będzie polegać na przejściu wyznawców judaizmu na chrześcijaństwo lub na porzuceniu przez nich swojej żydowskiej tożsamości, lecz przeciwnie: na odkryciu jej duchowej głębi[306].

W tym kontekście warta poruszenia wydaje się kwestia relacji pomiędzy orędziem Jezusa powiązanym z zawarciem nowego przymierza a przymierzem zawartym z Narodem Wybranym na górze Synaj. Wbrew powszechnej opinii relacja między tymi dwoma etapami bożej ekonomii zbawienia jest nieostra, a w pewnym specyficznym sensie sztuczna. Nauczanie Jezusa nie stanowi bowiem niczego fundamentalnie nowego, lecz jest efektem „wydobycia na powierzchnię” prawdziwego przesłania Tory. Jezus odwołuje się do jej duchowego fundamentu, którego najdoskonalszym wyrazem jest miłość Boga i bliźniego. Ponadto, podobnie jak czynili to prorocy, przeciwstawia się formalizmowi religijnemu i przedkładaniu obrzędowości ponad duchowość[307].

[305] Rz 11, 26, [w:] *Biblia Tysiąclecia*.

[306] Intuicję tą dobrze uwidacznia fragment Apokalipsy (2, 9): „[…] zowią się Żydami a nimi nie są” oraz refleksja z Rz 2, 28-29.

[307] Mk 2, 27; Mt 15, 7-9.

Zwróćmy uwagę, iż Jezus, jak sam mówi, nie znosi Prawa, lecz je wypełnia[308]. Oznacza to, iż powraca do jego źródła, do duchowego rdzenia Tory. Pomimo tego modyfikuje On sposób rozumienia części żydowskich przepisów, szczególnie tych, które w późniejszej refleksji chrześcijańskiej uznano za niedające się pogodzić z pełnią objawienia miłości Boga i bliźniego. Jezus przedstawia je jako etap konieczny na drodze człowieka do zbawienia, jednocześnie pokazując, iż miały one charakter przejściowy i że w miarę osobowego i społecznego rozwoju należy zastąpić je prawami płynącymi z mistycznego wnętrza *Tory* (do którego odwoływali się również żydowscy mistycy na przestrzeni wieków)[309]. W tym kontekście warto pamiętać o następujących słowach Jakuba Böhmego, niemieckiego filozofa, mistyka oraz gnostyka wywodzącego się z tradycji protestanckiej:

> [...] Z tego też powodu Pismo Święte Starego Testamentu powinno się czytać z szeroko otwartymi oczyma, albowiem pod powierzchnią prostych historii kryje się cały Nowy Testament[310].

[308] Mt 5, 17. Potwierdza to św. Paweł, kiedy mówi: „Czy więc przez wiarę usuwamy Prawo? Ależ nie! Raczej Prawo utwierdzamy". Rz 3, 31, [w:] *Listy Świętego Pawła*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

[309] J 8, 1-7; Mt 19, 8; 22, 40.

[310] J. Böhme, *Żyjąc w prostocie Chrystusa - Antologia*, Wieluń 2008, s. 50.

Bibliografia

Adams H., *History of the Jews*, Londyn 1840.

Aszlag B., *Szamati*, https://kabbala.pl/category/b/szamati/(dostęp: 03.07.2025).

Aszlag B., *Szlawej ha Sulam*, https://www.kabbalah.info/pl/biblioteka-kabalistyczna/rabash- shlavey-hasulam-steps-of-the-ladder/jakie-si%C5%82y-s%C4%85-potrzebne-do-pracy(dostęp:22.06.2026).

Aszlag J., *Istota Kabały*, https://1drv.ms/u/sAo1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

Aszlag J., *komentarz Sulam*, p. 23, [w:] *Zohar*, *Beresheet* 1, *And the Land was Tohu (Chaos)*, https://kabbalahmedia.info/en/sources/rrwbBwwP(dostęp:29.06.2026).

Aszlag J., *Talmud dziesięciu sefirot*, https://kabbala.pl/biblioteka/talmuddziesieciu-sfirot-6/.(dostęp: 25.06.2025).

Ashlag J., *Wprowadzenie w Sulam.* https://kabbalahgroup.pl/odwrotna-zaleznosc-pomiedzy-brakujacymi-kelim-i-brakujacymi-poziomami-swiatla/ (dostęp: 01.08.2025).

Aszlag J., *Wprowadzenie w Sulam*, https://kabbala.pl/wprowadzenie-sulam/ (dostęp: 24.03.2025).

Austriaco N., *O stworzeniu 25. Historyczność istnienia Adama i Ewy. Część I: Dane teologiczne*, https://szkolateologii.dominikanie.pl/summa/25-historycznosc-istnienia-adama-i-ewy-czesc-i-dane-teologiczne/ (dostęp:06.10.2025).

Baal HaSulam. Shamati 16. What Is the Day of the Lord and the Night of the Lord in the Work, https://kabbalahmedia.info/es/lessons/cu/Mn3ejccvactiveTab=transcription (dostęp: 20.09.2025).

Baran W., *Grzech pierworodny dziś. Próba reinterpretacji dogmatu w obliczu wyzwań współczesnych*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2021.

Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka. Tom I. Traktaty I-VI*, Lublin 2012.

Basics in Kabbalah and Chassidut: Dikna, https://inner.org/worlds/dikna.htm (dostęp: 23.05.2024).

Basics in Kabbalah and Chassidut: Arich Anpin, https://inner.org/worlds/arich.htm(dostęp: 23.05.2024).
Bhikkhu T., *Moc pytań*, Warszawa 2019.
Biblia Tysiąclecia (online).
Böhme J., *Mysterium Ziemskie i Niebieskie*, Wieluń 2008.
Böhme J., *Żyjąc w prostocie Chrystusa - Antologia*, Wieluń 2008.
Bułgakow S., *Sofijność świata stworzonego,* [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska Filozofia Rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. 1., Łódź 2001.
Chajim J., *Daat we Twuna*, r. 10, https://1drv.ms/u/sAo1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.
Claunch K., *Adam and Eve: Did They Literally Exist in the Beginning and Does It Matter?,* 2023, https://equip.sbts.edu/publications/magazine/magazine-issue/spring-2022-vol-90-no-1/adam-and-eve-did-they-literally-exist-in-the-beginning-and-does-it-matter/(dostęp:06.07.2025).
Collins J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Nowy Jork 1984.
Daily Zohar # 3618 – Tazria – The wIse king with seven names, https://dailyzohar.com/daily-zohar-3618-tazria/ (dostęp: 11.02.2024).
Eggerz N. P., *Johan Kemper's (Moses Aaron's) Humble Account: A Rabbi between Sabbateanism and Christianity*, Early Modern Workshop: Resources in Jewish History 12, 2015.
Ewangelia Tomasza, tłum. Jean-Yves Leloup, Lutynia 2023.
Fine R., *Lessons in Tanya - epistle 21*, https://www.chabad.org/library/tanya/tanya_cdo/aid/1004299/jewish Epistle-21.htm (dostęp: 24.06.2026).
Ginsburgh Y., *What you need to know about Kabbalah*, Jerozolima 2006.
Glossary entry for Ancient of Days, https://web.archive.org/web/20070702115508/http://www.sfu.ca/~hayward/van/glossary/ancient.html (dostęp: 23.05.2024).

Goetschel R., *Kabała,* 1994, https://cdn.preterhuman.net/texts/religion.occult.newage/occultlibrary/GoetschelR_Kaba%EF%BF%Bda_PL.pdf, (dostęp: 03.04.2025).
Gretchen K., *The Eastern Christian Exegetical Tradition of Daniel's Vision of the Ancient of Days*, Journal of Early Christian Studies, 1999.
Gruenwald M., *Rectify our Hearing,* https://kabbalahexperience.com/rectify-our-hearing/ (dostęp:09.11.2025).
Grunfield D. I., *Szabat*, Kraków 2011.
Hamilton Jr. J. M., *Typology — Understanding the Bible's Promise-Shaped Patterns*, Zondervan Academic, 2022.
Heelas P., Woodhead L., *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005.
Hołda M., *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020.
Hryniewicz W., G*rzech pierworodny. III. W teologi* prawosławnej, [w:] J. Waluszek, S. Janeczek i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1933.
Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.
Idel M., *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven 1988.
Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel. Noc Ciemna*, Warszawa 2002.
Jerzy Prokopiuk - Jakob Böhme, życie i twórczość, https://www.youtube.com/watch?v=h5a1RDzLnHY&t=904s (dostęp: 20.09.2024).
Jodkowski K., *Klasyfikacja stanowisk kreacjonistycznych*, Filozoficzne aspekty genezy, t. 2/3, 2005-2006.
Juszczak A., *Judaizm mesjanistyczny. W drodze do kościoła czy do synagogi?*, Kraków 2019.
Kallenbach A., *Inferno, Purgatory, and Gehinnom: Shared Cosmographic Spaces in Italian-Jewish Descriptions of Hell*, Renaissance Quarterly, 77, 2024.
Kaplan A., *Jewish Meditation: A Practical Guide*, Nowy Jork 1995.

Kaplan A., *komentarz*, [w:] *Sefer ha Bahir*, Kraków 2019.
Karr D., *The Study of Christian Cabala in English*, 2022, http://www.digital-brilliance.com/contributed/Karr/Biblios/ccinea.pdf. (dostęp: 26.01.2026).
Kinzer M., *Postmissionary Messianic Judaism. Redefining Christian Engagement with the Jewish People*, Michigan 2005.
Koran, Warszawa 1986.
Kordowero M., *Palma Dewory*, Kraków 2007.
Kordowero M., *Pardes Rimonim*, Sha'ar ha-Shemot, rozdz. 5–8, https://www.sefaria.org/PardesRimmonim?tab=contents(dostęp:27.10.2025).
Kos B., *Cimcum*, https://delet.jhi.pl/pl/psj/article/15904/cimcum (dostęp: 1.05.2024).
Kos B., *Kabała chrześcijańska*, https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=14835 (dostęp: 26.03.2025).
Kos B., *Sefer ha-Bahir*, https://delet.jhi.pl/pl/psj/article/18964/sefer_ha-bahir (dostęp: 21.03.2025).
Kos B., *Sefer Jecira*, https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=15591 (dostęp: 21.03.2025).
Kotkowska E., *Nicejskie ὁμοούσιος w procesie inkulturacji wiary w Bóstwo Syna. Studium teologicznofundamentalne na tle tradycji*, Adam Mickiewicz University in Poznań, Faculty of Theology. Studies and texts, 175, 2015.
Kowalczyk D., *Procesja wokół Wieczernika*, „Tygodnik Powszechny" 25 (2815), 22.06.2003.
Księga Henocha 37, 4-5, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2010.
Księga Henocha etiopska. Trzecia podróż Henocha, tłum. Ryszard Rubinkiewicz, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2022.
Księga Psalmów z tradycyjnymi żydowskimi komentarzami, tłum. S. Pecaric, Kraków 2022.
Księgi Pięciu Megilot, tłum. Cz. Miłosz, Lublin 1984.
Księgi Pięciu Megilot, tłum. Izaak Cylkow, Kraków 2017.

Kurylewicz G., *Poznawanie i niepoznawanie istnienia – Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje*, Warszawa 2004.

Leśniewski K., *Przebóstwienie człowieka w teologii prawosławnej*, [w:] *Kościół i człowiek*, Andrzej A. Napiórkowski (red.), Kraków 2021.

Listy Świętego Pawła, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

Luzzato M., *Derech Haszem*, *O studiowaniu Tory*, https://1drv.ms/u/sAo1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

Łosski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, Kęty 2000.

Majmonides, *Miszne Tora*.

Małek A., *„Jak ptak swoje pisklęta". Macierzyńska symbolika w chrystologiach starożytnych i średniowiecznych oraz jej współczesna funkcja emancypacyjna w teologiach feministycznych*, Kraków 2022.

Marcus Y., *Mystic Math Via Torah we can access the supernal level of "ten-thousands"*,https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380563/jewish/Mystic-Math.htm (dostęp23.06.2026).

Mateo-Seco L. F., Brugarolas M., *Tajemnica Boga*, Kielce 2021.

Mathers S., *The Kabbalah Unveiled*, Whitefish 2010.

McGlothlin T. D., *Augustine's Resurrection Framework Clarifying and Connecting Senses of„Resurrection"*, Augustinian Studies, 2024.

Mercabah Mysticism, [w]: *Encyclopaedia Judaica*. T. 11, Jerozolima-Nowy Jork 1971.

Milikowsky Ch., *Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts*, New Testament Studies 34, 1988.

Miller M., *Neshamah: Levels of Soul Consciousness*, https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380651/jewish/Neshamah-Levels-of-Soul-Consciousness.htm (dostęp: 24.03.2025).

Mogosanu I., *Reading the Baptism in the New Testament Through the Symbolism of Water in the Hebrew Bible (Old Testament)*, 2024, https://dash.harvard.edu/.

Moreno-Szypowska J. C., *Song of Songs in the Zohar,* Filozofia Chrześcijańska, 20, 2023.

Odkrycie i ukrycie, http://www.kabbalah.info/pl/biblioteka-kabalistyczna/laitman-books/14-odkrycie-i-ukrycie (dostęp: 24.03.2025).

Or Jaszar i Or Hozer., https://kabbalahgroup.pl/or-jaszar-i-or-hozer-rozdzial-2/ (dostęp: 19.09.2024).

Pachniewski K., *Bóg i cierpienie zwierząt. Próba rozwiązania problemu z odniesieniem do mistyki i wybranych koncepcji filozoficznych*, Dialogi polityczne, 35, 2023.

Papieska Komisja ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień*, 24 czerwca 1985.

Pico della Mirandola G., *Conclusiones Cabalisticae*, [w:] Stypuła Ł., *Początki kabały chrześcijańskiej. Tezy kabalistyczne w Conclusiones Giovanniego Pico della Mirandoli*, Studia Judaica, 14, nr 2(28), 2011.

Portnaar M., *Nauka o Królestwie Niebieskim*, https://1drv.ms/u/sAo1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

Portnaar M., *Po stopniach duchowej drabiny. Na podstawie materiałów „Szlawej haSulam" Rabbi B. Aszlaga*, https://1drv.ms/u/sAo1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.

Potręć-Bulas R., *Przejście przez Morze Czerwone jako typ chrztu na sarkofagach IV wieku*, Roczniki Humanistyczne, t. XXXII, 1984.

Powstanie i rozwój stworzenia, http://www.kabbalah.info/pl/co-to-jest-kaba%C5%82a/%E2%80%9Einstrukcja-obs%C5%82ugi%E2%80%9D-%C5%9Bwiata/powstanie-i-rozw%C3%B3j-stworzenia (dostęp: 20.09.2024).

Qualizza M., *Inicjacja chrześcijańska*, Kraków 2002.

Salij J., *Najdłuższy rok w ludzkich dziejach*, https://mateusz.pl/czytelnia/js-nrok.htm(dostęp: 23.05.2024).

Schochet J., *Mystical Concepts in Chassidism. An Introdution to Kabbalistic Concepts and Doctrines*, Nowy Jork 1988.

Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, Warszawa 2020.
Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 2020.
Scholem G., *O mistycznej postaci bóstwa*, Warszawa 2010.
Silberberg N., *The Star of David Kabbalistic Insights Into the Jewish Star*, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/788679/jewish/The-Star-of-David.htm (dostęp: 11.08.2025).
Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, 28 października 1965.
Sołowjow S., *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986.
Sołowjow W., *O modlitwie*, [w:] *Włodzimierz Sołowjow. Wybór pism*, Poznań 1988.
Sołowjow W., *Wykłady o* Bogoczłowieczeństwie, Warszawa 2011.
Spirit and Body: Final Correction(Gmar Tikkun), http://lib.kabbalah.info/?e=d-00000-00---0newtest—00-0–0-10-0---0---0prompt-10---4-------0-0l--11-gd-50---20-help---00-0-1-00-11-1-1eucZz-kr10&cl=CL1.2.1&d=HASH018bd04b6124540b2048cdd3.5&gt=2 (dostęp: 08.05.2023).
Stein E., *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 2022.
Stern D., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2021.
Stwora T., *Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej*, Studia Ełckie 14, 2012.
Stypuła Ł., *Początki kabały chrześcijańskiej. Tezy kabalistyczne w Conclusiones Giovanniego Pico della Mirandoli*, Studia Judaica, 14, nr 2(28), 2011.
Superficial Faith as a Comfort: Theological and Literary Perspectives on False Christianity, Open Theology 10, 1 2024.
Tertullian, *Przeciw Prakseaszowi* (*Adversus Praxean*).
Testament rabbiego Izraela Baal Szema, tłum. i kom. Jan Doktór, Warszawa 2021.
The Book Three of the Trinity rozdz. 2, [w:] Ryszard ze św. Wiktora, *The Twelve Patriarchs, The Mystical Arc, The Book Three of the Trinity*. Grover A. Zinn (przekład i wstęp), Londyn 1979.

The Tome of the Great Council of Moscow (1666–1667 A.D.), Ch. 2, 43-45; tr. Hierodeacon Lev Puhalo, Canadian Orthodox Missionary Journal.
The Zohar t. II, Los Angeles 2003.
The Zohar, *The cup of blessing*, https://www.zohar.com/zohar/Vayechi/chapters/85(dostęp:10.08.2025).
The Zohar, Vaera, Chapter 3, https://www.zohar.com/zohar/Vaera/chapters/3 (dostęp: 24.03.2025).
Tishby I., *The Wisdom of the Zohar*, t. I, Oxford 1989.
Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* III, Londyn 1968.
Traktat Awot, Miszna 13, [w:] *Miszna Uczy. Seder Nezikin. Szkody*, tłum. i obj. S. Pecaric, Kraków 2020.
Trójca Święta, [w:] *Encyklopedia PWN*, https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Trojca Swieta;3989355.html (dostęp: 09.05.2024).
Underhill E., *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Londyn 1911.
Upaniszady, tłum. i kom. Marta Kudelska, Kraków 2014.
Vital Ch., *Etz Chaim,* https://1drv.ms/u/sAo1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.
Vital Ch., *Sefer Etz Chaim (Sha'ar Zeir Anpin / Gate of Reincarnations)*, https://www.sefaria.org/Sefer_Etz_Chaim?tab=contents (dostęp: 20.09.2025).
Vital Ch., S*haarei Kedusha*,:https://www.sefaria.org/Shaarei_Kedusha%2C_Introduction.1?lang=bi. (dostęp: 22.06.2025).
Weisberg Ch., *Malchut and the Feminine – Part 1*, https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380390/jewish/Malchut-and-the-Feminine-Part-1.htm (dostęp: 25.06.2026).
Wiara ponad wiedzą, [w:] B. Aszlag, *Szlawej haSulam*, http://www.kabbalah.info/pl/biblioteka-kabalistyczna/rabash-shlavey-hasulam-steps-of-the-ladder/art-21-1986-wiara-ponad-wiedz%C4%85 (dostęp: 26.05.2024).

Young J. T., *Faith, Medical Alchemy and Natural Philosophy: Johann Moriaen, Reformed Intelligencer and the Hartlib Circle*, Abingdon 2018.
Zohar – Daily Zohar, Vayechi Day 4 (Breishit 239b), https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/1375488/jewish/Daily-Zohar-Vayechi-Day-4.htm (dostęp: 21.09.2025).
Zohar Hakdama, https://1drv.ms/u/sAo1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.
Zohar, Idra Rabba, https://www.zohar.com/zohar/Idra%20Raba/chapters/3 (dostęp:30.06.2026).
Zohar, lekcja 201, https://1drv.ms/u/s!Ao1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.
Zohar, lekcja 218, https://1drv.ms/u/sAo1Nmf89encmhWNpHCMztxUijJeQ?e=bF5tZD.
Zohar Vayechi chapter 27, https://www.zohar.com/zohar/Vayechi/chapters/27 (dostęp: 11.11.2025).
Żychliński A., *Jaka jest łaska sakramentalna Komuni św.*?, https://zpasjidoliturgii.pl/jaka-jest-laska-sakramentalna-komunii-sw/ (dostęp:30.05.2024).